



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

Princeton University Library



32101 077792180

10

﴿بِسْمِ سَمحانہ ونسئل احسانہ﴾

اشبو الجلال الدیانی علی الجلال الدوائی نام شرح لطیف ، مقدا مجلس معارف ک رخصت
نامہ سیلہ طبع ونشر اولنش ایڈیسه ده شمدی ارانلد چہ نسخہ سی بولنه ماز درجه ده
کلدیکندن بوکره ایکنجی دفعه اوله رق فاتح کتبخانه سی تحتده صحاف علائیه لی
ابراهیم افندی طرفندن حقوق طبعیه سی کندوسنه منحصر اولمق اوزره طبع اولنشد

(محل فروختی)

کتابخانه مزبورہ تحتہ مرقوم ابراہیم افندینک دکانی
وسائر صحاف دکانلرنہ دخی بولنور



جمال على الجلال

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا بتوفيقاته في شاكلة كشف سحب الجلال . حتى يظهر من عرايس الحقائق المنعمة جمال * ووقانا عن الزيف والضلال . صل على من اتانا بأنواع الكمال .
وعلمنا ايها بأدلتها الواضحة مستويا على عرش الرسالة بالاستقلال . حتى اعتقدت بها قلوبنا ونطقت بها السنتنا بلا استكلال . وعلى آله واصحابه الذين شيدوا منار العقائد الاسلامية بلا زلزال . واحسن احوالنا الى ان نلقاك بلا بلبال البال . واستجب عنا يا مجيب فاننا من اهل الابتاه . القائلين في القصد والاصل . اللهم يا محول الحول والاحوال . حول حالتنا الى احسن الحال . فقال العبيد الداعي والى الخير ساعى المدعو بسابق ادرنه مفتيسى (الحاج محمد فوزى) جلله الجليل بحمال حسن الحال بحرمة من به عزى انى قد تدرست بكتاب الجلال الدوائى . ودرسته مرتين بالعون المنانى . فوجدته كتابا جليلا عاليا . ولقيت كلاما من حواشيه بفرأنا الفوائد ما يالوا ولكن وجدت ذهن بعض الطلبة عن الانتفاع به خاليا . من اجل صعوبة العبارة . ولم توضحها الحواشى على اسلوب الشرح بالصراحة . بل اكتفت بقولها قوله على ديدن الحاشية ان هى الاشارة . والحال يلزمه رعاية احوال رجال كل زمان . كما هو مقتضى حكمة الملك الديان حيث انزل اوضح الكتب الالهية فى آخر الازمان مسمياله بالقرآن والفرقان . فاردت ان اكتب عليه شرحا على الشرح كتابا . ليرفع عن وجه كل من معانيه نقابا . وذلك لايحصل الابيان لسانه . وارجاع ضمائرهم وتعين معطوفاته . وبتفسير الفاظه على الاصول لينتفع به من عقله فى الدرجة الثالثة من درجات العقول كما سبقت منى تلك الوتيرة فى خلاصة

الميراث وسيف الغلاب من المنطق وان كان ذلك كاشتغال بالبعث عند كدل الفحول
فحصل الى الوصول الى تنسيق هذا الكتاب وتنسيق هذا الخطاب بمجرد توفيق العلام
الفياض الوهاب فسميته باسم هو **الجمال الديانى** * على الجلال الدوائى * والحمد لله
والشكر له على ذلك فانه بالنسبة الى عدم بضاعتى واستطاعتى هنالك سلوك الى اصعب
المسالك فأكرر قولى الحمد لك يا من انزل اشرف الكتب باسرف الملائك على من بدا
من اشرف الممالك ثم اقول قال الشارح رحمه الله بعد قوله (بسم الله الرحمن الرحيم يا من
وفقتنا) منادى بالرب الذى هو ولى التوفيق والهداية في البداية والنهاية * وانما نادى بأداة
النداء المستعملة في النداء للبعد والحال ان حضرة المنادى جل شأنه اقرب اليه من جبل
الوريد اعترافا بأن مرتبته مرتبة العبودية ومرتبة المنادى جل جلاله مرتبة الربوبية
فالا بعدية بينهما مستغنية عن البيان هذا على قول من لم يقل باشتراك الياء بين القريب
والبعيد والتعير عن مجرد التعظيم كما تقرر ذلك في علم المعانى * وجلة وفقنا صلة
لمن فالمنى يا الهنا الذى وفقنا والتوفيق في اللغة بمعنى تصادف حصول شئ بابتداء
حدوث شئ آخر وظهوره كقولك آيتك لتوفيق الهلال اى لحين ظهوره ابتداء وفى
اصطلاح الشريعة جعل الاسباب موافقة للمسبب وقدير عنه بجمل المراد موافقا للارادة
والمسبب او المراد هنا هو تحقيق العقائد فلذا قال (لتحقيق العقائد الاسلامية) والمعنى
يا من جعلنا موفقين للوصول الى حقيقة انما تأدب الاسلام الى حقيقة ما هو واجب اعتناده
لمن تدبدين الاسلام والى اخذها وقبولها بحيث لا يقع عليها غبار الشكوك والظنون
ولا يناسب ما قيل ان هذه الحقيقة هي ما يقابل الباطل يعنى الحق لان قوله الاسلامية بأبى عنه
من حيث ان العقائد الاسلامية لا تكون الا ما هو الحق * ولا يقال ان ابتداء هذا الكتاب
خال عن الحمدلة فيكون اجزم لاننا نقول لانسلم انه خال عن الحمدلة لان حقيقتها ليست
عبارة عن خصوص لفظ الحمد وما يشق منه بل حقيقتها ان يذكر سبحانه وتعالى بصفاته
الكمالية كما صرح به العلامة الجرجاني في حاشية شرح المطالع فلما نادى ربه تعالى واصفاله بأنه
وقته للوصول الى حقيقة الاعتقادات الشريفة كان حامدا له تعالى وشاكره لانعمه ثم قال
الشارح (وعصمنا) اى ويامن حفظنا ووقانا (عن التقليد) اى عن ان نكون مقلدا
يكون ايمانه واعتقاده على وجه التقليد دون التحقيق قيل على هذا ان المجتهد بالمذهب
في المعتقدات الشريفة اثنان ابو منصور الماتريدى الذى يكون الحنفيون في العمل
على مذهبه في الاعتقاد وابو الحسن الاشعرى الذى يكون الشافعيون في العمل على
مذهبه في الاعتقاد وحضرة الدوائى مقلده اى للاشعرى فكيف يصح منه دعوى

العصمة عن التقليد واجيب عنه بأن المجتهد قسمان قسم يجتهد بالمذهب وهو كالأئمة
الاربعة في العمليات وقسم يجتهد في المذهب وهو كالنوى والرافعي فيها الى تلك العمليات
والمجتهد بالمذهب في الاعتقادات هو كالامام الماتريدي والاشعري وفيها الى المجتهد
في المذهب في الاعتقادات هو كالشارح رحمه الله مثلاً فهو مقلد بالنسبة الى الاشعري
ومجتهد بالنسبة الى غيره من اهل التقليد ومعناه اى معنى هذا التقليد على ما صرح به الفاضل
الكتنبوى هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل وهو بهذا الاعتبار
مقابل للاستدلال والايمان على هذه الطريقة وان لم يكن مردوداً شرعاً عند البعض
لكن تخليص القلب عنه وايصاله الى درجة الاستدلال هو من أنطاف المولى الكريم
وذلك الفوز العظيم وقد يعبرون عن الاعتقاد الغير المستند الى دليل سواء كان على
طريق الجزم او على طريق الظن بالتقليد فهو بهذا الاعتبار مقابل للاجتهاد فحينئذ
يكون ضمير المتكلم مع الغير في المعطوف والمعطوف عليه عبارة عن اهل الاستدلال
فانهم * الجار في قوله (في الاصول والفروع الكلامية) متعاق بالتقليد اى حفظنا
عن ان نكون مقلدين في المسائل التى هى اصول علم الكلام كباحث الذات والصفات
وفي المسائل التى هى فروع علم الكلام كباحث الأئمة فاندفع به اعتراض من قال ان علم
الكلام يطلقون عليه علم الاصول وهو ممة بل لعلم الفروع فكيف يصح قوله والفروع
الكلامية وقد بين ههنا احتمالان آخران بأن يقال ان المراد بالاصول والفروع هو المسائل
التى يتوقف بعضها على البعض الآخر كالكلام البارئ تعالى وارساله المرسلين المتوقفين
على اثبات وجوده الواجب وبأن يقال ان المراد بالاصول الكلامية هى المسائل التى
يحكم بكفر من انكرها وبالفروع الكلامية هى التى لا يقال فى حق جاحدها انه كافر
كما ذكر ذلك فى الكتب الكلامية ولما نادى ربه ووصفه بأنه احسن اليه بالتوفيق والعصمة
عن التقليد واحسن على طريق حسن الظن انه تعالى اقبل اليه قال (صل على سيدنا محمد)
فهو جواب للنداء اى عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره وظهار دعوته وابقاء شريعته
وفى الآخرة بأن تشفعه فى امته وتجلسه على وسيلتك (المؤيد) على صيغة المفعول
صفه لمحمد والتأييد بمعنى التقوية كما فى قوله تعالى اذ ايدتك بروح القدس بقواطع الحجّة
الباء متعلق بالمؤيد والتواطع جمع القاطعة وهى قواطع الحجّة من اضافة الصفة الى
الموصوف وهو فى مقام بقواطع الحجج لكن عدل عنه ليحسن المعطوف اعنى البرهان
لانه اذا جمع وقيل البراهين لا يكون موافقاً فى السمع لقوله السنان والجنان والمراد بها
اى الحججة هو حضرة القرآن العظيم وسائر المعجزات الباهرات التى تقطع السنة الاعتراض

وتسكتها لوضوحها وظهورها على وجه لا يمكن انكارها (والبرهان) جاز عطفه على
الحجة بسبب التغير اللفظي بينهما لانه لاتغير بين الحجة والدليل والبرهان من جهة
المعنى ويمكن ان يقال انه عطف تفسير للحجة قوله (المشيد) صفة بعد صفة لمحمد
واصل المعنى القوى فيه ان يجعل البناء مرفوعا عاليا ويحيى بمعنى انه معمول ومقوى
بالشيد فكل منهما مناسب هنا ولكن الاول انسب على طريق الاستعارة بمعنى مرفوع
الشان بقلبه على الاعداء (بلوامع السيف والسنان) الباء متعلق بالمشيد والاضافة
كاضافة القواطع الى الحجة اى مرفوع شانه بالسيوف والاسنة اى الرماح اللامعات
المضروبة من طرفه ومن طرف جنده الذين هم اهل النجاش على اعناق اهل الكفر
والجناح (وعلى آله) اى وصل بالتبعية له على آله اولى الشان (و) على (اصحابه الاعيان)
وهو فى الاصل جمع العيين لانه يجمع على الاعين والعيون والاعيان ومن معانيه الخير
والافضل والاشرف فحينئذ الاعيان بمعنى الخيار والافاضل والاشراف (المبشرين)
صفة للآل والاصحاب (بالدخول) متعلق بالمبشرين (والخاود) معطوف على الدخول
وبمعنى الدوام اى المبشرين بأن يدخلوا على طريق الدوام والقرار (فى غرف الجنان)
فان قلت ان المشهور ان من بشر بالجنة هم العشرة المبشرة فكيف يصح قوله المبشرين
صفة لكافة الآل والاصحاب قلت ان تبشير العشرة الكرام لا ينافى تبشير من عداهم
من الاصحاب رضى الله عنهم لان ذلك التبشير انما وقع للعشرة الكرام لمجرد اظهار
شرفهم لالتخصيص البشرى لهم لان كل من رأى النبى عليه السلام وآمن به ومات
مؤمنا مبشر بالجنة • اعلم ان المبشرين على ثلاثة اصناف • الصنف الاول هم المؤمنون
كافة عامة لقوله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل عليهم الملائكة ان لاتخافوا
ولاتحزنوا وابشروا بالجنة التى كنتم توعدون ولغير ذلك من الآيات والاحاديث
• والثانى هم الاصحاب الكرام لقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رجاء بينهم
تريهم ركبا الآية ولغير ذلك من الايات والاحاديث • والثالث هم العشرة المبشرة
لتوالة تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الاية ثم ان فى اعادة
لفظ على فى قوله وعلى آله رداعلى الشيعة فانهم لا يجوزون الفصل بينه وبين آله بكلمة
على كما ذكره الشارح فى حاشيته على شرح الجديد للتجريد وقال فيها ينتقلون فى ذلك
حديثا موضوعا وهو من فصل بينى وبين آلى بلى لم ينل شفاعتى (وبعد) اى بعد ذكر
ما يدل على الحمدلة والصلاة اصالة وتبعا (فيقول العبد الفقير) اى المحتاج (الى عفو
ربه الغنى) فيه اشارة الى قوله تعالى والله الغنى واتم الفقراء (محمد بن اسعد) عطف بيان

لقوله **العبد الفقير** * (الصادق الدواني) صفتان لمحمد بن اسعد اى المنسوب الى حضرة
ابى بكر الصديق والى البلد المسمى بالدوان مولدا قال فى القاموس الدوان على وزن شداد
اسم موضع فى اقليم الفارس (ملكه الله) معترضة بين القول والمقول لاجل الدعاء
اى اعطاه الله تعالى على طريق التملك (نواصى الامانى) مفعول ثانى لملك واو لهما ضمير
ملكه والنواصى جمع ناصية وهى فى الاصل بمعنى فوق الجبهة الذى هو منبت الشعر
وقد يستعمل مجازا فى الشعر الثابت فى ذلك المحل بعلاقة الحالية والمحلية والامانى جمع
الامنية بضم الهمزة بمعنى المطاوب واللام للاستغراق اى اعطاه الله على وجه التملك
كافة مطالبه ومقاصده الدنيوية والاخرية قوله (ان العقائد) هو مقول ليقول وهو
اى لفظ العقائد جمع العقيدة اى المسائل المعتقد (العضدية) اى المنسوب الى قاضى عضد
وهو مصنف كتاب المواقف الذى شرحه العلامة الجرجاني من حيث انه الفها اى
تلك المسائل وجعلها رسالة مخصوصة ونحن الآن بصدد شرح شرحها رب تم بالخير
(لم تدع) خبران مصوغ من ودع يدع مثل وضع يضع بمعنى ترك يترك ولكن هجر
ماضيه عن الاستعمال بنقله الا اذا كان من باب التفعيل كقوله تعالى ما ودعك ربك
بل يقال فى ثلاثيه ترك اى لم ترك (قاعدة) مفعول لم تدع (من اصول) الجار مع المجرور
صفة لقاعدة اى قاعدة كائنه من اصول (العقائد الدينية) غير ما تى عليها (الاوات) تلك
العقائد العضدية * اعلم ان اسناد الاثبات فى هذه الفقرة واسناد التصريح والاياء فى الفقرة
الاثنية الى العقائد العضدية مجازى لان ذلك مسند حقيقة الى مؤلفها وهو قاضى عضد
والاثبات كناية عن التفتيش والمطالعة والتحقيق والتدقيق فالعنى ان مؤلف رسالة العقائد
العضدية يعنى قاضى عضد قد كتب العقائد ودققها بالمطالعة العميقة فيها (ولم ترك)
معطوف على لم تدع (من امهاتها) اى من اصول تلك العقائد (ومهماتها) لا يخفى ما كان بين
الامهات والمهمات من صنعة الجناس اللفظى وكذا لم ترك من فروعها (الا وقد صرحت
بها) اى ذكرها على وجه التصريح (او اوامات) اى اشارت (اليها) ولكن بسبب اهمية
تلك المسائل وبسبب ان كان تصريحها بجملة واشاراتها مهمة تحتاج الى شرح يخرج
لب المعانى عن قشور الالفاظ (و) الحال انى (لم اطلع على شرح) او احد (لها) اى تلك
العقائد (يكشف) اى بين ذلك على طريق الوضوح (مقاصدها) اى مقاصد تلك العقائد
حتى لا يتخير فى وادى فهم المراد كل طالب (ويبسط فوائدها) اى ويفصل تفصيلا
يستفيد منه كل راغب والحاصل ما رأيت له شرحا مقبولا واما الذى رأيت فيه فهو لا يكشف
مقاصدها ولا يبسط فوائدها (بل لم ار لها ما اى شرحا يعد) ذلك (من عداد الشروح)

المقبولة الكافية الوافية (اذ) اى لان (كل ما) اى كل شرح (وصل الى) اى دخل
 فى بدى ونظرت. ليه لدى (من ذلك) الشروح (مقدوح) اى مطعون (مجروح) فيه
 استعارة مكنية بتشبيه الشروح الغير المقبولة بدوى الارواح المتأثرة بالجروح والقروح
 (فقدانى) من حدا يحده اى ساقى على طريق الترغيب والتشويق كافي قوله. واطرب
 العيس حادى العيس بالنغم. اى حنى ورغبنى حتى جعلنى راغباً ومشتاقاً (الى ان اشرحها)
 اى العقائد المضدية (شرحاً وافياً) اى الوافى فى الاصل بمعنى شئ تام وكثير ويقال مال
 ودرهم وكيل وفى وواف اى كثير تام كذا فى القاموس يعنى شرحاً غير ناقص (بجمل المعاهد)
 المعاهد جمع العقود بمعنى المسائل المغلفة فلا يخفى ما فيه من الاستعارة المكنية بتشبيه
 المسائل المغلفة فى الذهن بجمل عقود اى فيه عقدة (كافياً) صفة ثان لشرحها (فى تحقيق
 المقاصد) اى فى اثبات المطالب واطهار النتائج (و) فى (تبيين المغالقات) جمع المغالوة
 وهذا كحل المعاهد (و) فى (التفصيص) اى التلخيص (عن المضائق) جمع المضيق اى المسائل
 المتضايقة (ولم استرسل) الاسترسال فى الاصل بمعنى الانبساط والاستيناس وبمعنى
 تدلى الشعر من الرأس الى الاسفل فيناسب ههنا معنى لم اتبع ولم امل الى اغناغ الاقوال
 (مع شعب القليل والقال) الشعب بضم الشين وقم العين جمع الشعبة بمعنى اغصان الشجر
 وبقم الشين وسكون العين بمعنى التفرق وبمعنى الافساد والحاصل ان الاقوال فى المسائل
 الاعتقادية كثيرة ولكنى لم اعتبر كل قول منها كما اعتبره اكثر الرجال القريبين من الجهال
 (على ما هودأب اهل الجدال القاصرين) اى العاجزين (عن انتهاج) الانتهاج ان يجحد احد
 الطريق الواضح فيسلك فيه اى عن اهتداء طرق الاستدلال فهم المقلدون لان من
 عجز عن الاستدلال يكون مقلدا لقول فلان وفلان فلا يخلو عن التكرور (بل اتبعت)
 هذا يقوى طرف ان يكون معنى لم استرسل لم اتبع فافهم (الحق الصريح) فاخذته وبنته
 فى الكتاب (وان خالف) ذلك الصريح (المشهور) اى وان كان مخالفاً للمشهور
 من المقال (واخذت) بمعنى قبلت واعتقدت (بمقتضى الدليل) الصحيح الصالح للاستدلال
 (وان لم يساعد) اى ما اخذته بمقتضى الدليل (مقالات الجمهور) فاعل لم يساعد
 ومن لم يجعل الله له نورا فإله من نور. ثم ان المصنف رحمه الله اراد ان يذكر فى اول
 رسالته حديثاً ليترب عليه فاندتان التبرك به والترغيب لمن طالع فى تلك الرسالة الى
 اخذها وحفظها والعمل بموجبها لكونها جامعة لعدة الفرق الناجية فقال (قال النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم) اى قال النبي الاعظم وهو محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كاسينس
 عليه ثم قال الشارح (وهو) هذا الضمير راجع الى مدلول اللفظ المذكور فى ضمن

المعهود فلا يكون تعريفا للجزئى الحقيقى ولا منافيا للمسيأتى فى تعيين المراد به من الشارح
 كاسبق ذلك منى آتفا فى معنى وهو اى جنس النبى (انسان) لملك ولا جنى لا يقال ان
 الانسان يعمر للرجال والنساء. لا نأقول نعم اذا اطلق لفظ الانسان خارجا عن تعريف
 النبى يشمل النساء ايضا ولكن لا يشملها فى مقام التعريف لان عدم الشمول منصوب
 فى القرآن ومتفق عليه عند جميع اهل العلوم والعرفان لقوله تعالى واوجعناه ملكا
لجعلناه رجالا وقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم واما من مال
 الى تجويز ذلك فدليله اعنى قوله عليه السلام كمل من الرجال كثير ولم يكمل
 من النساء. الامرهم وآسية امرأة فرعون لا يثبت مدعاه لان المراد من الكمال
 المذكور ليس بمعنى النبوة بل بمعنى العبادات الكثيرة والطاعات الوفيرة مع الصبر
 على المشقة والثبات على العفة والاستقامة و من المعلوم ان النبوة ليست بمكتسبة
 بالعبادة والطاعة بل هى وهبة من عند رب البرية و الله يعلم حيث يجعل رسالته
(بعثه الله تعالى) اى بعث الله تعالى ذلك الانسان (الى الخلق) اى الى ذوى
 العقول من مخلوقاته انسانا كان ذلك اوجنا (لتبليغ ما اوحاه اليه) التبليغ مصدر
 مضاف الى مفعوله والفاعل متروك اى ليبلغ ذلك الانسان المبعوث ما اوحاه الله تعالى
 اليه اى الى ذلك الانسان من الاحكام الالهية لا يقال ان ذكر الاحكام فى تفسير التعريف
 ليس فى محله لانه يخرج به ضروب الامثال والقصص المذكورة فى الكتاب لا نأقول
 لان لم خروجهما لان ضروب الامثال والقصص المذكورة فى كتاب الله تعالى ليست
 خالية عن افادة الاحكام الالهية وانتاجها كما لا يخفى فتكون من مميزات الاحكام * ثم
 ان جمهور اهل السنه اتفقوا على ان النبى اعم مطلقا من الرسول بمعنى ان النبى اعم من
 ان يكون رسولا او لم يكن رسولا بل كان نبيا فقط فيكون كل رسول نبيا ولا يكون كل نبى
 رسولا فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق من النسب الاربعة فلا اعتبار لما يخالفه
 من القيل والقال من اهل الضلال ولا يقال ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض
 فكيف يصح قوله لتبليغ ما اوحاه الله اليه لانه يصح نظرا الى الظاهر تفسير هذه اللام
 المتعلقة بالبعث الذى هو فعل الله تعالى بأن يقال لغرض تبليغ ما اوحاه الله اليه لا نأقول
 ان هذه اللام لام الفائدة يعنى يقال لها لام الفائدة كاللام الواقعة فى قوله تعالى وما خلقت
 الجن والانس الا ليعبدون فتجرى فيها الاستعارة التبعية بأن يشبه ترتب فائدة التبليغ
 على بعث الرسل بترتب الغرض على مطلق الفعل فيذكر اللام الموضوعة للغرض
 ويراد بها معنى الفائدة (وعلى هذا التعريف) او على هذا القيد فى التعريف (لا يشمل)

اى التعريف (من) مفعول لايشمل (اوحى) على بناء المفعول والجار فى قوله (اليه)
 متعلق بأوحى والضمير راجع الى من (لكماله) اى لكونه كاملا ولا يقال لان يوحى
 اليه من قبل الله تعالى (فى نفسه) اى فى ذاته (من غير ان يكون مبعوثا الى غيره)
 من الخلق فكان الشارح قال هذا تعريف النبى ولكنه غير صحيح لانه غير جامع لافراد
 انعرف لعدم شموله الى نبى اوحى اليه لكونه كاملا فى حد ذاته ولا يقال للنبوة فى علم الله
 تعالى مع انه لم يبلغ ما اوحى اليه الى الخلق (كاقيل) (وروى ذلك) (فى) حق (زيد بن عمرو
 ابن قنيل) وهو اى زيد والد السعيد رضى الله عنه من العشرة المبشرة وهو كان ملاقا
 للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم قبل الوحى بالاتفاق ولكن خواف فى ملاقاته له عليه
 السلام بعد الوحى لكن الاعصم والاليق عدم الاجتماع بعد الوحى وانما اتى الشارح
 بذلك القول على صيغة التقرير لان نبوته اى نبوة زيد مختلف فيها فقال بعضهم انه
 لم يوح اليه مستدلا بما فى صحيح البخارى من قصة طلبه الدين وسؤاله عن الدين الحنيف
 ثم تعبد به ودعوة الناس اليه وقال بعض آخر انه مبعوث الى الخلق ايضا فى زمانه
 فانه لاشك فى ديانتة وتوحيده وصلاحه فيكون نيا عاملا بما اوحى اليه والافشرع ابراهيم
 عليه السلام قد انقطع ببعد العهد وانقراض ناقله واهل الكتاب يحرفون الكلم عن
 مواضعه ثم انه كان يدعو الناس الى دينه فيكون مبعوثا الى غيره ويؤيده ما نقل عنه
 فى بعض الكتب من انه كان يستند الى الكعبة ويقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق
 على دين الخليل عليه السلام غيرى وكونه على دين الخليل لا يدل على عدم نبوته كيف
 ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على دينه لقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم
 الا من سفه نفسه وقول الشارح (اللهم الا ان يتكلف) بالنظر الى رواية انه اوحى اليه
 لكماله فى نفسه ولكن لم يبعث الى غيره اى يشمل التعريف عليه بأن يقال فى التأويل ان
 لزيد بن عمرو بن نفيل نفسين ملهمة وامارة فنفسه الملهمة تلقت ذلك الوحى وبلغته
 الى نفسه الامارة فبهذا الاعتبار تنابر الموحى اليه للمبلغ اليه بفتح اللام المشددة وان
 لم يكن ذلك المبلغ اليه غير ذاته اى ذات زيد من سائر الخلق فى الخارج (والرسول)
 اى لفظ الرسول فى اصطلاح الشريعة (قد يستعمل مراد قاله) اى للفظ النبى
 كما وقع ذلك فى قوله تعالى وكان رسولا نبيا فيقال نبينا عليه السلام كما يقال رسولنا عليه
 السلام (وقد يختص) اى لفظ الرسول (بمن هو صاحب كتاب) منزل من عند الله
 تعالى واعترض على هذا بأن عدد الرسل عليهم السلام ثلثمائة وثلاثة عشر على ما خبر به
 النبى عليه السلام فى حديثه الشريف وعدد الكتب المنزلة مائة واربعة فكيف ينطبق

العددان واجيب عنه باحتمال تكرر نزول بعض الكتب كاتكرر نزول بعض السور
 القرآنية مثل سورة الفاتحة على ما تقرر في كتب التفسير وقال بعضهم ان المراد بالكتاب
 ما امر الرسول بتبليغه سواء كان منزلا عليه رأسا او على من قبله من الرسل عليهم السلام مثل
 يوشع عليه السلام فانه بعث وامر بمطاعة موسى عليه السلام وتبليغ ما في التوراة الى الخلق
 (او اقد يخصص لفظ الرسول بمن هو) (صاحب شريعة جديدة) (ورد هذا بأن اسماعيل عليه
 السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح القاضي (فيكون اى الرسول) (اخص من النبي)
 ويكون النبي اعم من الرسول كما سبق فالامر الى ان كل من بعث وامر بالتبليغ الى الخلق
 فهو رسول وان كل من اوحى اليه ولم يؤمر بتبليغ ما اوحى اليه الى الخلق فهو نبيء اعلم ان عدد
 الانبياء على ما ورد في الحديث مائة واربعة وعشرون الفاء واما عدد الرسل فسبق ذكره
 آنفا ثم اراد الشارح ان يبين المعنى اللغوي المأخوذ عنه المعنى الشرعي للنبي فقال (واشتقاقه)
 اى اشتقاق لفظ النبي كائن (من النبأ) الكائن (بمعنى الخبر) فسمى النبي نبيا لانه انبأ له من
 قبل الله تعالى كما في قوله تعالى نبأني العليم الخبير فيكون فعلا بمعنى المفعول اولانه كان نبيا
 من قبل الله تعالى فيكون فعلا بمعنى الفاعل لقوله تعالى ونبئهم عن ضيف ابراهيم وقوله تعالى
 واتل عليهم نبأ بني آدم (او) اشتقاقه (من النبأ بمعنى الارتفاع) قال في لقاموس النبي
 على وزن الغنى ارض مرتفع فسمى النبي نبيا لانه رفيع الشأن بما اكرمه الله تعالى من رياسة
 النبوة (او هو منقول من النبي بمعنى المربى) قال في القاموس النبي بمعنى الطريق يقال
 اخذني اسديدا اى طريقا فسمى به النبي لكون اتباعه وسيلة موصلة الى الله تعالى (واللام
 في النبي) السابق ذكره بقوله قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كائنة (للعهد الخارجى)
 من بين الاقسام الاربعة للام كاتقرر في محله (اذ المراد به) اى بالنبي (الفرد الكامل على
 ما ينساق اليه الذهن) اى ذهن المخاطب او السامع (في المقام الخطابي) هذا صادف في مقام التعليل
 على وجه يدفع به الشبهة بأنه كيف يكون اللام للعهد الخارجى ولا بد من تقدم الذكر
 صريحا او كناية والمهود هنا اعنى نبينا عليه الصلوة والسلام لم يتقدم ذكره اصلا فاجيب
 بأنه قد يستغنى عن التقدم في المقام الخطابي بالقرائن نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد
 الامير واحد على ما ذكره في شرح التلخيص وذلك من هذا القيل لانه ليس اكل من
 نبينا عليه الصلوة والسلام كما اشرنا اليه وليس في آخر الزمان نبي غيره (ستفتقر) من
 جهة الاعتقاد (امتي) بأن يكون اعتقاد بعضهم مخالفا لبعض آخر ثم فسر الشارح الامة
 بقوله (اى امة الاجابة) وانما سموها بالاجابة لانه عليه السلام في كل دعوته الى الايمان
 والطاعة فلذا قال (وهم الذين آمنوا به) اى بالنبي عليه السلام مع ايمانهم بالله تعالى

(وهو) اى كون المراد بالامة امة الاجابة (الظاهر) الواضح المتبادر (فان اكثر ما ورد في الحديث) اى فى جنس الحديث المذكور فيه لفظ الامة كانا (على هذا الاسلوب) يعنى على طريق الاضافة الى بيا المتكلم كما وقع ههنا وفى قوله شفاعتى لاهل الكباثر من امتى (اريد به) اى بما ورد على هذا الاسلوب (اهل القبلة) يعنى قيل عند سماع ما ورد ان مراده عليه السلام من هذه الامة اهل القبلة اى القائلين ان قبلتنا الكعبة لقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام وان ترك بعضهم الصلوة اليه انسيانا او عصيانا هذا (وقال بعض شرح الحديث) اى هذا الحديث ولو قيل قال بعض شراح كتاب الحديث فى شرح الحديث المذكور فيه لفظ امتى لكان له وجه (ولو حل) لفظ (الامة على امة الدعوة) يعنى ان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بعث لدعوة كافة الانس والجن الى دين الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن يتبع غير الاسلام ديننا فان يقبل منه فكان من وجد فى زمانه وفى زمان شريعته عليه السلام من امة الدعوة فعلى هذا الوجه الامة المذكورة على امة الدعوة (لكان له) اى لذلك الحرج (وجه) مناسب (والحال او ولكن) انت) يا صاحب الذهن المستقيم (تعلم بعده) اى بعد ذلك الحرج عن دائرة القبول (جدا فان فرق) جمع فرقة (الكفر) وفى بعض النسخ الكفرة (اكثر من هذا العدد بكثير) اى من هذا العدد المذكور فى الحديث وقوله عليه السلام (ثلثا وسبعين فرقة) اعلم ان اصل اهل الاهواء والبدع ستة الخارجية والرافضية والقدرية والجبرية والجهمية والمرجئة فافترقت كل فرقة منها باثنى عشر فرقة فصارت اثنى وسبعين كلهم فى النار الا ان يرحمهم الله تعالى بالتوحيد ثم انضمت اليها الفرقة الناجية عن النار وهم اهل السنة والجماعة فكانت الفرق ثلثا وسبعين فرقة. امامدار كلام الفرقة الخارجية فعلى لعن على والحسن والحسين رضى الله عنهم وعلى تكفيرهم ايضا وقالوا نحن نتولى الصهرين يعنون ابا بكر وعمر رضى الله عنهما ونبتأ من الخنتين الخنن بفتحتين بمعنى زوج بنت الرجل فهم يعنون بهما عثمان وعلي رضى الله عنهما وقالوا ايضا لا ترضى بالحكمين يعنون بهما اباموسى الاشعري وعمر بن العاص رضى الله عنهما. وامامدار كلام الرافضية فعلى لعن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وتكفيرهما وتبترؤن منهما. وامامدار كلام القدرية فعلى نفي القضاء والقدر عن الله تعالى فى افعال عبده. وامامدار كلام الجبرية فعلى نفي الاستطاعة والقدر من العباد اطلاقا فاعه الهم. وامامدار كلام الجهمية فعلى خلق القرآن وتعطيل صفات الرحمن والقول بحدوث الله تعالى. وامامدار كلام المرجئة فعلى تعطيل النرائض والاحكام جملة عن اهل الايمان حيث قال الرايس على اهل الايمان فرض

بعدان آمنوا بالله تعالى فهو لاء اصول اهل الاهواء عصمنا الله تعالى بفضله وكرمه من اتباع اهواءهم والميل الى آرائهم وجعلنا ممن يلقاه بقلب سليم ورزقنا بفضله جنات النعيم * ثم اراد الشارح ان يبين معنى السين في قوله عليه السلام ستفترق فقال (السن) اما كان (للتأكيد) اى مستعملة ههنا في معنى التأكد بمعنى ان الافتراق المذكور كان واقع البتة ثم قيل فما المناسبة بين السين الموضوع لافادة معنى الزمان القريب من الازمنة المستقبلية وبين معنى التأكد فأجاب بأن قال (فان ما هو متحقق الوقوع) اى فان كل شئ متحقق وقوعه لاحالة (قريب) كما قيل كل آت قريب اى في حكم القريب ولو بعد حين فيكون مستعملا في المعنى المجازى لانه في الاصل ليس بموضوع لهذا المعنى ويكون قوله فان ما هو الخ بيانا للعلاقة التى بها استعمل السين الموضوع للازم اعنى الاستقبال القريب في المزموم الذى هو التأكد وتحقق الوقوع فزم كون السين مشتركا للفظ لن في مجرد افادة التأكد ومفترقاعنه في افادة معنى التأكد في الاثبات لان لفظ لن يفيد في النفي وكون ما هو المتحقق لاحالة قريبا كان (كما قيل في) تفسير (قوله تعالى واسوف يعطيك ربك فترضى) من ان اعطاء الله له عبارة عن قبول شفاعته العامة في المقام المحمود الاعلى في يوم الحشر والجزاء واطهار شرافته الى ما وادخل امته في جنة المأوى وهو آخر الابعاد ولكنه متحقق الوقوع لاحالة حيث وعده من لا يخلف الميعاد فيكون في حكم القريب (او) السين ملابس (بمعناه الحقيقي) لا المجازى (وهو) اى معناه الحقيقي الاستقبال القريب كما سبق (اشارة) مفعول له للملابس اى لاجل الاشارة به (الى ان الاختلاف) بين الفرق الى ان يبلغ عددهم الى ثلاث وسبعين (متراخ) خبر ان اى متأخر (عن) زمان (حياته) عليه السلام قال بعض المحشين ناقلا عن الآمدى ان المسلمين عند وفاة انبي عليه السلام اقول انما قال ان المسلمين ولم يقل ان الصحابة ذلكون شاملا للصحابة وغيرهم من الذين ادركوا وقته وآمنوا به في عصره ولكن لم يحضروا بمجاسه ولم يروه كانوا اى المسلمون على عقيدة واحدة وطريقة متحدة الا ان كان يبطن النفاق ويلقنه * ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في الامور الاجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف بينهم وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معيدالجهنمى من تلامذة واصل بن عطا وغيلان الدمشقي ويونس الاسفراني وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين ثم قال الشارح (وما يتوهم) اى وماتوهم بعض المتوهمين (من انه) اى ان فزاق الامة الى ثلاث وسبعين (ان جعل عو) افتراق (اصول المذاهب فهمي) اى

اصول المذاهب (اقل من هذا العدد) يعنى من ثلاث وسبعين حيث قيل انهم ستة كما
 ذكرناه سابقا وقيل انهم اربعة الصفاتية والقدرية والخوارج والشيعة كاذكر في الملل
 والنحل وقيل انهم سبعة الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتزلة والمشبهة
 واهل السنة كما في التهديد وقيل انهم ثمانية هؤلاء والمرجئة والنجارية غير اهل السنة كما
 في المواقف (و) ان لم يحتمل على اصول المذاهب بل حل (على ما يشمل الفروع فهي) اى
 الفروع (اكثر منه) اى من السدد المذكور وهو ثلاث وسبعون (توهم) خبر المبتدأ
 الذى هو قوله وما توهم قوله (لا مستدله) اى لا دليل له صفة توهم (الجواز كون الاصول)
 هذا في مقام ان يقال لانسلم ان يكون المذكور مناقضا للحكم لم لا يجوز كون الاصول
 (التي بينها مخالفة معتد بها) ملاسا (بهذا العدد) قال بعض المحققين في توضيح هذا
 المبحث انما قيد المخالفة بهذا القيد اشعارا بعدم حض المورد فانه حل الاصول على الطوائف
 المذكورة في الكتب المؤلفة في تعدد ارباب المقالات اظهارا بأن المراد بالعدد المذكور
 في الحديث ليس اولئك الطوائف لان الافتراق الموجب لدخول النار هو الاختلاف
 في الاصول والعقائد ولو في بعضها فان العقائد الحقة المختصة باهلها الموجبة لنجاة اربابها
 التي كان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه عليها تقوم باصول كثيرة مثل اعتقاده سبحانه
 موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومبدو خالق وموجد لجميع الاشياء بالاستقلال
 اى غير ذلك فمن اخل بواحد او اكثر من هذه الاصول فقد فات عند تلك العقائد الحقة
 النجية وصار من المعتدين وصل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هي المخالفة المعتبر بها
 في الاصول . واما الاختلاف في جواز تقسيم الصفات الى صفات الذات والى صفات
 الافعال وجواز تسمية صفة الكلام القائمة بذاته تعالى بالكلام النفسى والنظم المخصوص
 المتأول المجز بالكلام اللفظي كما ذهب اليه الاشاعرة او عدم جواز هذه الاطلاقات كما ذهب
 اليه الحنفية وتسمية الصفات التي يسميها الاشاعرة بصفات الافعال باسم التكوين كما ذهب
 اليه حنفية ماوراء النهر من اتباع ابى المنصور الماتريدى او منعها كما ذهب اليه جمهور
 الحنفية من العراقيين وغيرهم اخذا من قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله
 سمع اسم ربك الاعلى وامثال ذلك فهي مخالفة غير معتد بها في الاصول * ثم اعلم اننى نسيت
 ان اذكر ههنا مقالة يعلم بها . ان هو الامام والرئيس في اعلان اعتقاد اهل السنة والجماعة
 وان سبق منى اجل فيه عند تحرير شرح قوله وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع
 الكلامية فاقول ان الحسن البصري رحمه الله كان من كبار التابعين وهو اجتمع مع على بن ابى
 طالب وانس بن مالك رضى الله عنهما وكان اسم ابيه يسار مولى زيد بن ثابت الانصارى

رضي الله عنه واسم والدته خيرة جارية ام سلمة رضي الله عنها من الازواج الطاهرات
رضوان الله تعالى عليهن واجتمع هو اى الحسن البصرى رحمه الله تعالى مع ابي بكر بن
سيرين رحمه الله الذي كان ابوه مولى انس بن مالك رضي الله عنه ووالدته صفية جارية
ابي بكر الصديق رضي الله عنه فكانا اى الحسن وابن سيرين يعلمان الناس عقايد اهل
السنة والجماعة ويبطلان عقايد اهل الباطل ثم ارتحل الى دار الجان في سنة واحدة وهى
سنة ٢٠٠ وعشر بعد الهجرة النبوية ثم اشتهر مذهب الاعتزال وامتد مقدار مائتين سنة
ثم اظهر الملك الهادى امامين هما بن عثريين احدهما حنفى المذهب والاخر
شافعى المذهب الاول هو الامام ابو منصور محمد بن محمود الماتريدى رحمه الله تعالى ظهر
في سمرقند من بلاد ما وراء النهر وكان امام الهدى ومقتدا اهل النقي حتى احيى اعتقاد
اهل السنة والجماعة ببذل السعى الجليل في طريق الاجتهاد وتأليف الكتب العديدة
لاجل الحق وابطال الباطل ثم ارتحل الى دار الخلد ببلدة سمرقند سنة ثلاث مائة
رحمه الله تعالى رحمة واسعة والثاني هو رئيس جماعة المسلمين وامام المتكلمين وناصر سنن
سيد المرسلين ابو الحسن على بن اسماعيل بن عبد الله موسى بن هلال بن عامر بن ابي موسى
عبد الله بن قيس الاشعري فجداه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه والاشعراسم قبيلة
في اليمن وتولد هو في البصرة سنة مائتين وستين فلما بلغ الى سن التمييز شرع في تحصيل العلوم
وحضر في مجلس تدريس ابي على الجبائى رئيس المعتزلة في عصره حتى صار معترليا ثم
راى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الرؤيا ثلث مرات فقال له النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم في كل مرة يا ابا الحسن انصر المذهب المروى عنى فقال ابو الحسن في المرة لثالثة
في مقام الاعتذار يا رسول الله انى خدعت المذهب الذى كنت فيه ثلاثين سنة وضبطت
دلائله وحفظت مسائله فكيف اقيم الدليل على رده وبطلانه فقال له النبي عليه السلام
يوقتك ربك الهادى ويعينك عليه فقم واطهر الحق وابطل الباطل فلما استيقظ من منامه
قام وقلبه مملو بنور الهداية والتوفيق فقال عدم التبعية والاستقصاء للحق ضلال فتشبت
بالنصوص القاطعة والاحاديث الشريفة حتى ألهمه الله تعالى وقم له ابواب الحق وطرق
الصواب فأورد البراهين والدلائل في اثبات الحق بلا اخذ ولا استماع من احد بحيث
انه كان يسكت الخصم ويلزمه بالتردد وفي رواية انه اعتزل عن الخلق في ذلك الزمان
خسين يوما ودخل بيته ولم يخرج منه حتى انه دون اعتقاد اهل السنة والجماعة ورد
المذاهب الباطلة بالسعى والاجتهاد من النصوص القاطعة والاحاديث الشريفة بالبراهين
الواضحة ثم خرج من بيته فتوجه الى المسجد وجمع الناس فيد وصعد على المنبر فقال

يا معاشر المسلمين اني غبت عنكم مدة ومسحت ادلة مذهب الاعتزال بمحك الامتحان
 بالفكر الدقيق ونظر التحقيق فوجدت كلها مغشوشة فطلبت الهداية والارشاد من الله الى
 فهداني ربي الى مذهب اهل السنة والجماعة ومعتقداتهم فجمعتها في هذه الرسالة التي
 الفتها في مدة خاوتي وغيبوتي عن الخلق فخلع جيبته عن بدنه ورمها الى الخارج
 وقال فكما خلت هذه الجبة عن جسدي خنت مذهب المعتزلة عن قلبي لانه سقيم
 بل هو محض ضلال عن الصراط المستقيم وكان اكثر مشاهير علماء المعتزلة
 حاضرين هنالك فبهتوا وسكتوا ولم يقدرُوا على كلام حتى رجع كثير من اصحاب
 الاعتزال الى مذهب اهل السنة ثم جاس ابو الحسن مدة مديدة في جامع البصرة وعلم
 الناس عقايد اهل السنة والجماعة وارشدهم الى طريق الحق ثم ارتحل رحمه الله الى الجنة
 في سنة ثلثمائة واربع وعشرين فاشتهرت لامدة هذين الامامين الهمامين المحترمين اعني
 تلامذة المتريدي والاشعري حتى الفوا كتباً عديدة في علم التوحيد الذي هو علم الكلام
 اللهم ادخلهم الى دار السلام بلا سؤال ولا حساب ولا آثم آمين يا ذا الانعام بحرمته
 سيد الانام (وقد يقال) المفهوم من ظاهره انه اخبار عن انه قد يقع القول بما سيذكر
 في الاستقبال والحال انه اخبار عما قيل في السابق لان قائله الامام الفخر الرازي اذ قال
 هو (لعلهم) الفرق المقتربة في وقت من الاوقات الآتية القريبة (بلغوا) اي سيبلغون
 البتة (الى هذا العدد) الذي هو عبارة عن ثلاث وسبعين (وان) وصلياً (زاد واعليه)
 بأن يكونوا ثمانين او مائة مثلاً (او نقصوا) عند (في اكثر الاوقات) الآتية بأن يكونوا
 خمسين او اربعين مثلاً فلا احتمال لكونهم بالعين الى هذا العدد في السابق لعدم مساعده
 قوله ستفترقه لان السين ذاتا موضوعة للاستقبال وكذا الصيغة صيغة المضارع
 كالانحفي (كلها) انضمير راجع الى الفرق الثلاث والسبعين (في النار) اي في نار جهنم
 اذ قلنا ان هذه القضية دأمة يكون المعنى الفرق المذكورة كلها دأمة ومخلدة في عذاب
 النار واذ قلنا انها هي المطلقة العامة يكون المعنى ان الفرق المذكورة كلها داخله
 في النار وان نجت بعضها منها بعد ما عذبت فيها على قدر معاصيها الا ان الاولى هي الاولى
 بالتقابل لقوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابي لان من كان على ضد ما كان هو عليه
 واصحابه من الاعتقاد يكون مخلداً في النار فلذا قيد الشارح القضية المذكورة بقوله
 (من حيث الاعتقاد) اي من حيث ان اعتقادها باطل لكونه مخالفاً لاعتقاده واعتقاد
 اصحابه عليه الصلوة والسلام فلا يرد ما قيل ان هذا تخصيص بالانحصار وغير موافق
 للحديث فتدبر انتهى قيل في بيان قوله كلها في النار هذا بمعنى الاستحقاق لا الدخول فانه
 غير متحقق لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اقول هذا

قوله الا ان الاولى
 هو الاولى الخ انما
 يستقيم ذلك اذا كان
 المراد بالتضاد
 والتخالف في الاعتقاد
 التضاد والتخالف
 فيه بالاصول دون
 الفروع ويؤيده قوله
 الاتي لان الكفر
 والايمان يفترقان
 الخ فتأمل
 منه

ليس في محله لان الكفر والايان يفرقان في الاعتقاد فكل من اعتقدا اعتقده النبي عليه السلام واصحابه اعتقاداً أصولياً فهو مؤمن وكل من لم يعتقده فهو كافر واما العصيان من جهة العمل فحكمه غير الكفر فحينئذ لو قال ان هذا للاستحقاق فان دخوله في النار بالفعل غير متحقق لاحتمال رجوعه عن الاعتقاد الباطل المهلك قبل موته لكان اولى من وجه ثم قال الشارح (فلا يرد) يعني مادام انه قيدت القضية بقيد الحثية المذكورة لا يرد ما قبل (من انه ان اريد) بقوله عليه السلام كلها في النار (الخلود) نائب الفاعل لا يرد اي كونها مخلدة (فيها) اي في النار (فهو) اي الخلود (خلاف الاجاع) اي اجاع اهل السنة والجماعة فان المعتزلة قائلون بخاود اصحاب الكيفية فيها (فان) علة لكونه خلاف الاجاع اي لان (المؤمنين) اي عصاتهم (لا يخلدون فيها) اي في النار بل يذبون على تقدير دخولهم فيها بسبب عدم مظهريةتهم للعفو او الشفاعة ثم يخرجون منها بعد ان عذبوا فيدخلون الجنة وان لم يرد الخلود (بل) اريد مجرد الدخول فيها (سوا) خلدوا فيها او عذبوا فاخرجوا منها (فهو) اي مجرد الدخول (مشارك بين الفرق) كلها (اذ) تعليلية (ما من فرق) اي ليس فرقة من الفرق (الاو بعضهم عصاة) فيدخلون فيها بعد ذنوبهم اعلى قدر عصيانهم فلا يناسب استثناء الفرق الناجية من غير الناجية لان بعضهم اي الناجية مشترك معها اي مع مجموع غير الناجية في الدخول فاجاب بعضهم عن هذا بتفريق سبب الدخول بأن يقول لان سلم الاشتراك لان سبب دخول مجموع غير الناجية هو الاعتقاد الباطل وسبب دخول بعض الناجية العمل العاقل فافترقا هو قد اجاب بعضهم عن الشق الثاني بأن يقول الدخول مخصص لغير الناجية لان الناجية معفورة لها بسبب اعتقادها الحق وان كانت عاصية بترك العمل الصالح او ارتكاب بعض الفعل الطالح فرد الشارح بقوله (والقول) مبتدأ اي وقول القائل في مقام الجواب عن الاعتراض بوقوع الاشتراك المذكور (بان معصية الفرق الناجية مطلقة) اي صغيرة كانت او كبيرة وادركت له الشفاعة والا (منفورة بعيد) خبر المبتدأ (جدا) لكونه المشهور ضدا ثم اراد الشارح بان جواب آخر في مقام منع لزوم الاشتراك المذكور فقال (ولا يبعد ان يكون المراد) من تخصيص دخول النار بالفرق الغير الناجية (استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق) الغير لما كثرة في النار (ترغيا) مفعول له لقوله ان يكون المراد آه اي لاجل الترغيب (في تصحيح العقائد) الغير الصحيحة بأن تجعل صحيحة بتوفيقها لما كان النبي عليه السلام عليه واصحابه فهذا الجواب مبني على اختيار الشق الثاني يعني مجرد الدخول بأن يقول وان كان مشتركاً فيه لكن التفاوت باعتبار الكثرة والقلة فينزل

قلة مكثهم فيها منزلة عدم كونهم فيها * فان قلت * الاولى ان يقول مكثهم بدل الاستقلال
 لان الاستقلال لا يستلزم القلة في الواقع كما هو المدعى قلت ان السين هذا لا تأكيد فيفيد
 عليه القلة والمبالغة فانهم (الا) فرقة (واحدة) من الفرق المذكورة فانها ليست
 في التاريل هي ناجية منها (قيل) اى قال له عليه السلام رجل من المخاطبين ما سبب
 نجاتهم من النار (ومرهم) فتكون الواو عاطفة على المقدور وفسر الضمير بقوله (اى الفرقة
 الناجية) من النار (قال) صلى الله تعالى عليه وسلم في جواب ذلك السائل (الذين هم)
 كائنون ثابتون (على ما فاعليه و) على ما (اصحابي) عليه من الاعتقاد (رواه) اى
 روى الحديث الشريف الذى ذكره المصنف آنفا الامام (الترمذى) من اصحاب
 الكتب الستة وهو ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذى والترمذ اسم بلدة مشهورة واقعة
 عند نهر جيحون وارتحل هو رجع الله الى دار البقاء سنة مائتين وتسع وسبعين وانا لم
 يكتف النبي عليه السلام بذكر نفسه فقط بل قال واصحابي مع انه مفعول عنهم لكونه امام
 الهدى دلالة على ان كافة اصحابه الكرام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كائنون على
 الاعتقاد الحق وثابتون عليه ويؤيده قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم
 اهتديتم ثم قال الشارح (والاصحاب جمع صحب) بفتح الصاد وسكون الحاء كفتح واخراج
 وهو (جمع صاحب) معنى سواء كان جمعه لفظا كما ذهب اليه البعض ولم يكن كما ذهب
 اليه البعض الآخر في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول الامر جلا
 للحديث على الاستعمال الشائع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند الجمهور وان خالفهم
 الزمخشري في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب على ما درجدها الكليني في حاشيته
 (او) هو (جمع صحب) بكسر الحاء (مخفف) بالجر صفة صحب او بالرفع خبر مبتدأ
 محذوف اى هو مخفف (صحب) بتشديد الحاء وهو بمعنى صاحب (وهو) اى الصحب
 او صاحب مبتدأ وخبره قوله (من رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) حال كونه
 (مؤمنه) فخرج به عن التعريف من رآه ولم يؤمن به كما في جهل وابي لهب وغيرها
 من الكفرة المعاصرة وخرج ايضا من ادرك وقته وآمن به ولكن لم يره (سواء كان)
 رؤيته مع ايمانه (في حال البلوغ او) كان (قبله) اى قبل البلوغ لانه يحكم له بأنه صحابي
 تبعوا ليد الصحابي والصحابية (او) كان (بعده) اى بعد البلوغ فلو قال سواء كان بالغاً
 او لكان اخضر وسواء (طال صحبته) معه عليه السلام (اولاً) يطول كمن رآه وآمن به
 ثم غاب عنه بأن انتقل الى بلدة اخرى او مات * فان قلت فعلى قيد الرؤية لزم خروج
 ابن مكرم رضى الله عنه عن التعريف لانه كان اعنى قلت اجيب بوجهين الاول

ان الرؤية ههنا بمعنى الملاقاة مطلقا والثاني ان ابن مکتوم رأى النبي عليه السلام بعين بصيرته رؤية كاملة ولما استدل المصنف بهذا الحديث الشريف على ان كل من لم يكن على اعتقاد النبي واصحابه لم يكن ناجيا وكل من كان عليه كان ناجيا اراد ان يحكم على مندرجات رسالته بأن كلها معتقدات اهل الحق الناجي فقال (وهذه) الواو اما ابتدائية او استينافية (اشارة الى مقاصد هذه الرسالة) اى الى مسائلها المذكورة التى هي مقاصدها دون مبادئها فخرج به مثل ذكر الحديث ومثل قوله اجمع السلف الى قوله ان العالم حادث فافهم قوله (عقائد) خبر المبتدأ ومضاف الى قوله الآتى الفرقة اضافة لامية اى معتقداتها فيكون من قبيل تسمية الدال باسم المدلول فلذا قال الشارح (المراد بالعقائد) اى مراد المصنف من قوله عقائد (ما يتعلق بالفرض بنفس اعتقاده) المراد بالتعلق انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا الاعتقاد (من غير تعلق) اى من غير تعلق الفرض (بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غيره من مباحث الذات) فيه اشارة الى ان موضوع علم الكلام الذات والصفات كما هو مذهب المتكلمين (وتسمى تلك الاحكام) جمع الحكم اى الحكم بأنه تعالى حي وعالم وقادر لجمعيته بتعدد توجه الحكم على كل من المحكوم عليه بالوجود والثبوت بأن يقال ان حياة الله تعالى ثابتة وكذا علمه ثابت وقدرته ثابتة الى غيرهما من الاحكام الاعتقادية (اصولا) لانها اساس الدين يبنى عليه العمل لان من لم يعتقد بحياة الله تعالى ووجوده وعلمه وقدرته فلن يعمل ويعبد ومن يخاف (و) تسمى ايضا (عقائد) بمعنى معتقدات (و) تسمى ايضا (اعتقادية) اى المسائل المنسوبة الى الاعتقاد لتعلقها بها (وتقابلها) اى تقابل الاحكام الاعتقادية المذكورة (الاحكام) فاعل تقابل (المتعلقة) صفة الاحكام (بكيفية العمل) الباء متعلقة بالمتعلقة والتقابل ههنا ليس باعتبار شئ من الاقسام الاربعة المشهورة للتقابل وهو ظاهر بل انما هو باعتبار ما ذكر من ان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصده بنفس الاعتقاد وقد دون لحفظها علم الكلام والثاني ما يقصده بالعمل وقد دون الفقهاء فافهم (كوجوب الصلاة) اى تلك الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كأنه كوجوب الصلوة والزكاة والحج والصوم (وتسمى) تلك الاحكام المذكورة آنفا (شرايع) جمع شريعة بمعنى مشروعة شرعا الشارع (و) تسمى ايضا فروعا عند اهل الكلام لكونها متفرعة على الاعل الذى هو الاعتقاد وعند الفقهاء كذلك لكونها متفرعة على قواعد اصول الفقه ويؤيده قوله (احكاما ظاهرة) لكونها فروعا عند المتكلمين لما ذكر من السبب لان الاحكام الظاهرة في مقابلة الاحكام الباطنة التى هي عبارة عن العقائد كما لا يخفى (الفرقة) هذا هو المضاف

اليه لقوله عقائد كاذبة فلو قيد بقوله (الناجية) احترازاً عن غيرها (وهم الاشاعرة)
 الواو استينافية فكانه قيل الفرقة الناجية بسبب كونها على ما عليه النبي واصحابه اى
 فرقته هي فأجاب الشارح بقوله وهم الاشاعرة * فان قلت * لم يقل في الجواب وهي
 الاشاعرة مع ان مرجع الضمير مؤنث قلت للاشارة الى ان الناجي من النار كل من اتحد
 اعتقاده مع اعتقاد الاشعري كالامام الماتريدي واصحابه على ما صرح به في خاتمة المواقف
 من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة فيكون
 معنى قوله (اى التابعون) اى المتحدون والمتفقون (في الاصول) اى في اصول
 الاعتقادية (للشيخ) اى للعالم العامل الكامل المجتهد (ابى الحسن الاشعري) فان قلت
 كيف يجوز الحكم باتفاق الماتريدي مع الشيخ في الاصول لان الماتريدية تخالفه في بعض
 المسائل كالنكاح فانه صفة وجودية عند الماتريدية اعتبارية عند الاشاعرة وككون
 الايمان التصديق مع الاقرار او التصديق فقط والاقرار شرط لاجراء احكام الايمان
 وغيرها مما يذكر في محله قلت انهما واثماهما غير مغلطة للاتحاد لعدم كونها مخالفة
 للاصول لانها انما هي مخالفة في الكيفيات وحتى ان بعضها عبارة عن النزاع اللفظي
 كما يعلم في محله (وهو) اى الاشعري (منسوب الى الاشعر) الذى هو قبيلة في اليمن وقد سبق
 مناقضته في الفوق فارجم اليه (فان قلت) هذا وارد على ما فهم من قوله وهم الاشاعرة
 من الحصر فلذا قال (كيف حكم) وفي نسخة كيف يحكم (بأن الفرق الناجية هم الاشاعرة
 والحال) ان كل فرقة تزعم انها ناجية يمكن الجواب عنه بأن يقال لا يلزم من زعمها
 بأنها ناجية ان تكون ناجية الا ترى ان الكفار يزعمون بذلك لقوله تعالى وكل حزب
 بما لديهم فرحون ولم ينبجوا لقوله تعالى قيل ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها انتهى
 * وقيل الاحسن ان يقال لم حكم لان السؤال انما هو عن السبب دون الكيفية واجاب
 الشارح بقوله (قلت سياق الحديث) المذكور (مشعر بانهم) اى بان الفرق الناجية
 (هم المعتقدون) بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وذلك) اى الكون معتقداً بما ذكر
 (انما ينطبق) الانطباق مطاوع من التطبيق يقال طبقه فانطبق (على الاشاعرة) ومن اتحد
 معهم في العقائد كاسبق (فانهم) اى الاشاعرة ومن اتحد معهم (يتمسكون في عقائدهم
 بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عليه السلام واصحابه) برواية اهل الدراية فلا يخفى
 ما فيه من الاستعارة المكنية بتشبيه الاحاديث الشريفة الصحيحة بالحبل المتين في الذهن
 واثبات التمسك به له كافي قوله واعصموا بحبل الله الا ان الاستعارة فيه مصرحة قوله
 (ولا يتجاوزون) معطوف على قوله يتمسكون عطف المتبني على المثبت اى لا يتجاوزون

ماتريد اسم محلة في
 سمرقند وايضا اسم
 قرية في قضاء البخارى
 وامام الهدى ابو
 منصور محمد بن
 منصور المفسر المتكلم
 منها يعنى من تلك
 القرية فلذا انسب
 اليها وقيل ماتريدي
 (منه)

الاشاعة ومتحدوهم (عن ظواهرها) اى الاحاديث الصحيحة (الا) يتجا وزون
 عنها احيانا (لضرورة) دعت اليه (و) انهم (لا يسترسلون مع عقولهم) حاصله
 لا يتبعون عقولهم (كالمعتزلة) الصارفين للآيات والاحاديث التى استبعدوا عقولهم
 القاصرة عن ظاهرها من غير ضرورة (ومن) اى وكن (يحدوحدوهم) قال فى القاموس
 الحدو ان يفعل كفعل غيره يقال هذا حدو زيد اذا فعله فعله والحاصل من يسلك مسلكتهم
 فى الضلال (ولا) يسترسلون (مع النقل عن غيرهم كالشيعة) وهم الذين شايخوا علما
 وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالنص اما جليلا وخفيا واعتقدوا
 ان الامامية لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما
 ببقية منه ومن اولاده فانهم يقولون ان ائمتنا معصومون عن الخطأ فيتبعون لكل ماجاء
 منهم فان ذلك وصفهم الشارح بقوله (المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم) اى الشيعة
 (العصمة فيهم) اى فى حق ائمتهم ولما ذكر الشارح ان بعضا من الفرق الضالة يسترسل
 مع العقل او النقل عن الغير فيغيب به فى اودية الضلال مع وضوح الحق الذى هو بالاتباع
 احق كشمس بلا زوال اراد ان يذكر بعضا من اكابرهم ترصينا لذلك المقال فقال (قال ابن
 المطهر الحلي) وفى بعض النسخ الحلي نسبة الى محلة من محلات بغداد او الى قرية من قرى
 مصر وهو من الشيعة (فى بعض تصانيفه) الحار متعاق بقال والضهير راجع الى ابن
 المطهر (قد باحثنا) اى تكلمنا على طريق المباحثة (فى) متعلق باحثنا (هذا الحديث) يعنى
 قوله عليه السلام ستفترق امتي الخ (مع الاستاد نصير الدين ابن محمد الطوسى) الذى هو
 ايضا من الشيعة الامامية (فى تعيين المراد) يجوز ان يكون بدلا من قوله فى هذا الحديث
 (من الفرقة الناجية) من بين الفرق الغير الناجية (فاستقر الراى) اى راى ورأى الطوسى
 فهذا استرسال مع عقلمها (على) متعلق باستقر (انه ينبغي) البتة (ان تكون تلك الفرقة)
 الناجية (مخالفة لساير الفرق) الهالكة (مخالفة كثيرة) حاصله ان الفرق الضالة
 الهالكة لا بد ان تكون بينها مخالفة ماحتى تسمى فرقا ثم الفرقة الناجية لا بد ان تكون
 مخالفة بالمخالفة الكاملة بجميع الفرق لانها لو لم تخالف واحدة منها لكانت مثلها
 فى الضلال فيلزم ان تكون الفرقة الناجية مخالفة لكل واحدة من الفرق الضالة مخالفة
 كثيرة وتوضيحه ان الفرق الضالة لما كانت مشتركة فى الضلال لا يزم ان يكون كل واحدة
 منها مخالفة لكل واحدة مما عداها بالمخالفة الكاملة بخلاف الناجية فتأمل (ووماهى)
 اى الفرق المخالفة لسايرها مخالفة كثيرة (الا الشيعة الامامية) اى الذين قالوا ان
 الامامة منحصرة بعلى رضى الله عنه ثم بابنه حسن ثم حسين ثم بابنه زين العابدين ثم

بابنه محمد الباقر ثم بابنه جعفر الصادق ثم بابنه موسى الكاظم ثم بابنه علي التقي ثم بالحسن
 العسكري ثم وثم بمحمد المهدي فانهم دليل ادعائهم بكون الشيعة الامامية هي الزرة
 الناجية اي فان الفرق الناجية (يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة)
 اي ظاهرة توضيحه الشيعة الامامية هي الفرق الناجية لانها تخالف لماعداها من الفرق
 مخالفة كثيرة وكل فرقة تخالف لماعداها من الفرق مخالفة كثيرة فهي الفرق الناجية
 فالشيعة الامامية هي الفرق الناجية (بخلاف غيرهم) اي غير الشيعة الامامية (من الفرق)
 السائرة (فانهم متقاربون) بعضهم لبعض (في اكثر الاصول) وان كانوا متباعدين
 في بعضها لان للاكثر حكم الكل الى هنا حكاية ادعاء الشيعة وزعمهم بالنجاة فأراد ان يردهم
 ويشبها الى النجاة للاشاعة فقال (قلت اكثر الشيعة توافق المعتزلة) يعني لانهم ان
 الشيعة كائنة على الحق ومخالفة لجميع الفرق الضالة الهالكة بالمخالفة الكاملة لانها توافق
 الذين اعتزلوا عن اهل السنة والجماعة فضلوا عن سواء السبيل (في اكثر الاصول)
 كنفي الصفات والرؤية وشمول القدرة وعموم الارادة وقدم الكلام واختصاص الخلق
 والايحاده تعالى والقول بوجوب الصلح للعباد والطف عليه تعالى والتفويض
 واستقلال العبد في افعاله (ولا تخالفها) اي ولا تخالف الشيعة للمعتزلة (الا) تخالفها
 (في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة) يفيد ان بعضها لا يتعلق بها كاثبات الشفاعة
 والكرامة وتقضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام (وهي) اي المسائل المتعلقة
 بالامامة والمسائل التي خالفوا للمعتزلة سواء كانت من مسائل الامامة او من غيرها (بالفروع)
 متعلق بما خروجه وقوله (اشبه) اي اشد مشابهة وعلى الخصوص مباحث الامامة ليست
 من الاصول الاعتقادية عند الاشاعة بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال
 المكافين لان نصب الامام واجب على الامة سمعا فان قلت فلم ذكروها في الكتب
 الكلامية التي هي الكتب الاعتقادية دون الكتب الفقهية التي هي الكتب الفروعية
 قلت تأسيسا عن قبلنا ردا على المخالف المعتقد بكون المسئلة من العقائد حيث انهم
 قالوا ان نصب الامام يجب على الله تعالى لكونه لطفًا وكون اللطف واجبا عليه تعالى على
 زعمهم الباطل (بل الا ليق بذلك) اي بأن يكونوا الفرق الناجية من الهالك (هم الاشاعة)
 ومن اتفق معهم في الاصول كالما ترديدية كما سبق (فان اصولهم) الاعتقادية (مخالفة) لاكثر
 اصول المذاهب (اي لاكثر اصول مذاهب الفرق الضالة الهالكة) اقول لا يظن ان مدار
 النجاة انما هو مجرد وقوع المخالفة فقط سواء كان حقًا وباطلًا ويقال له المكابرة لان
 المراد من المخالفة الكلمة المذكورة انما هو التبري والتباعد عن الباطل الذي اعتقده

اهل الكفر والضلال لان من الضروري ان من اعتمد بالحق فقد خالف لضده لانه اى الحق لا يتعدو ولا يتوسط بينه وبين نقيضه شئ آخر كما هو ظاهر عند كل ماهر واما المقاصر فلا يفهم الباهر فافهم (ولا يوافقهم) اى للاشاعة (فيها) اى فى الاصول (غيرهم) فاعل لا يوافق اى غير الاشاعة (كسئلة الكسب) اى اصول الاشاعة التى لا يوافقهم فيها غيرهم كأن كسئلة الكسب لان الشيخ ابالحسن الاشعري قال ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى ومخلوقة له ولا تأثر لقدرة العبد فى مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله قال امام الحرمين وابو الحسن البصرى والحكماء الاسلامية ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله فى العبد فالله يوجد فى العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور قال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لاعلى الایجاب (وجواز) اى وكجواز (رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم) اخرج بهذا المجسمة فانهم يثبتون الرؤية ايضا لانهم يقولون بأنه تعالى جسم وفى مكان (وتزهمه) اى مع تنزهه تعالى (عن المكان) لانه لا يستغرق اى عن كل مكان (والجهة) اى وعن كل جهة (بل جوزوا) اى الاشاعة (رؤية) مفعول جوزوا ومضاف الى قوله (كل موجود) يعنى جوزوا ان يرى كل راء كل شئ موجود (من الاعراض) بفتح الهجمة جمع العرض وهو ما لا يقوم بنفسه (وغیرها) كالجواهر المجرد (حتى وسعوا) الرؤية الى ان جوزوا رؤية (الاصوات والطعوم والروائح) وان لم يقتض ذلك الجواز والامكان للوجود وذلك لان متعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات وما يشابهها بمجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فيها (حتى جوزوا) اى الاشاعة (رؤية) مصدر مضاف الى فاعله وهو (اعى الصين) بلدة مشهورة فى جانب المشرق وقيل هو مغرب چین (بقعة) بعوضة مفعول رؤية ومضاف الى (اندلس) وهو اسم بلدة مشهورة فى جانب المغرب فان قلت وان لم يقتض الجواز والامكان الوجود لكنهما يخالفان للمحال يعنى لا يقال للمحال انه جائز او ممكن وبالعكس فكيف يقال ان رؤية اعى الصين بعوضة واقعة فى اندلس جائز وهى محال لبعدها المسافة وحيلولة الجبال مع فقدان بصر الرائي وصغرا الرئي فيحكم بمحالتها كل من يسمعا من النساء والرجال قلت انهم يعلمون انه كذلك الحال ولكنهم يقولون ليست الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم فى البصر بل هى عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادى لحصول ذلك الانكشاف والله

سبحانه وتعالى قادر على إيجاد ذلك الانكشاف التام فينبدون ما جعل له شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع كما صرح به المولى الكلتبوى (واسناد) اى وكاسناد) الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء (اى بلا توسط شئ آخر يتولد منه او يتوقف عليه (وكون) اى وككون (الصفات لاهى عين الذات) والا يلزم تعدد القدماء بالنسبة الى ذات الله القديم (ولا غيرها) والا يلزم انفكاك الصفات عنها اى عن الذات (والفرق) اى كالفرق (بين الارادة والرضاء) يعنى ان الارادة والمشيئة والتقدير تتعلق بالحسن والقبيل واما الرضاء والمحبة والامرفلا تتعلق بالا بحسن فقط (الى غير ذلك من المسائل التى يشنع) مبنى للفاعل (مخالفوهم) اى مخالفوا الاشاعرة (عليهم) اى على الاشاعرة (فيها) اى فى المسائل (كما شنعوا) اى ملاؤا يعنى المخالفون (به) راجع الى ما (كتبهم) راجع الى مخالفوهم وتلك المسائل كعدم وجوب الشئ على الله تعالى ومثل التكليف بالامكان وتكليف تحصيل الحاصل جائزان على الله تعالى ومثل ان الحاكم بالحسن والقبيل هو الشرع وان الحرام رزق والامر لا يستلزم الارادة وان العرض لا يبقى زمانين والا يلزم قيام العرض بالعرض الى غير ذلك ولما افاد المصنف بتقديم الحديث الشريف المذكور بأن الفرق الضالة الهالكة كثيرة فيلزم على العاقل ان لا يتبع اهواءهم بل يلزم عليه ان يعتقد كاعتقاد اهل النجاة وهم الاشاعرة والموافقون لهم مثل الماتريديّة اراد ان يبدأ ببيان معتقدات اهل الحق الناجين فقال (اجمع) الاجماع فى اللغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ويقال ايضا اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وفى العرف اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية فلذا قال الشارح (الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق) وهو معنى النوى (لا بالمعنى المصطلح) وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد قديراد من اهل الحل والعقد الفقهاء المجتهدون الذين لهم استنباط الاحكام وتلخيص الاصول وترتيب الفروع وقديراد العقلاء المكلفون الذين هم اهل لمطلق العقد كالنكاح والشراء والحل كالطلاق والبيع وغير ذلك من العقود والفسوح وقديراد ارباب الولاية العامة والكلمة النافذة فى اقامة الحدود واجراء الاحكام كالخلفاء والقضاة (من الامّة) اى من امة محمد عليه السلام (فى عصر) اى فى زمن من الازمان (على) متعلق باتفاق (حكم) كائن (ن) احكام الدين فان المذكورات فى هذه الرسالة (ليست كذلك) يعنى ليست من قبيل ما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد بل هى من قبيل ما يختلف بعضهم كما سيحى (ولذلك) اى ولا لاجل انها ليست من قبيل ما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد

(نسب) أى نسب المصنف الاجماع الى طائفة مخصوصة (وهم السلف) (من المحدثين) الكرام (العارفين) صفة المحدثين لا السلف (بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتميز اقسامها) (أى الاحاديث) (من) بيانية (الصحيح) أى من الحديث الصحيح وهو فى اصطلاح المحدثين ما اتصل اسناده الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بواسطة صحابى معروف بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشذوذ والعلّة (والحسن) وهو ما خب فيه الضبط مع تحقق سائر الشروط (والضعيف) وهو ما اختلفت فيه تلك الشروط بأن يكون شاذاً بالخالفه لما هو أرجح منه او معللاً بأن يشتمل على علة قادحة مع ظهور السلامة (وغيرها) من اقسام الحديث كالمفضل والمشهور والمتواتر (ونعدها) أى الاحاديث (عن الموضوعات) وهو ما وضعه أى تكلم به احد من الناس ونسبه الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كذبا وافتراء (واعة المسلمين) معطوف على السلف أى واجع أئمة المسلمين وهم المجتهدون (واهل السنة والجماعة) أى الذين هم غير المجتهدين ولكن كانوا على اعتقادهم فلذا كانوا اهل السنة والجماعة (رضى الله عنهم) هكذا فى بعض النسخ والجار فى قوله (على ان العالم) متعلق بأجمع أى على ان كل ما سوى ذات الله تعالى وصفاته فلذا قال الشارح (وهو) أى العالم (فى الاصل ما يعلم به الشئ) سواء كان من ذوى العلم او غيره هذا المعنى مفهوم مشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الانسان وعالم النبات فانهم (كالتختم لما يتختم به) ثم غلب فى الاطلاق (على) كل (ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته) سبحانه وتعالى لان كل ما سواه تعالى علامة دالة على وجود الصانع تعالى لان كلها مصنوعة وكل مصنوع فله صانع فهو الله الملك القديم اقدير قوله (حادث) خبر ان أى حادث باحداث الغير لا بنفسه فلذا فسره العلامة الثانى بقوله أى محدث على صيغة اسم المفعول أى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد انتهى فان قلت هذه القضية أى قضية قلت ان هذه القضية أى قضية العالم حادث حقيقة لا خارجية قائمة بأن كل ما وجد فرده كان علما من افراد الاجناس الممكنة الفرد فهو بحيث لو وجد كان حادثا حدوث الفرد فان قلت لم قدم المصنف هذا البحث على غيره من الابحاث قلت لان هذا البحث اصل عظيم بنى عليه كثير من المسائل الاعتقادية وينساق الكلام فيها الى مسائل شريفة عميقة ومسائل لطيفة دقيقة والخالف فيها جماعة من المدققين ولذا قال الامام الكلام فى هذه المسئلة قد يضل فيها اكثر العقول فلذا قال بعض الافاضل العلم بحدوث العالم اصل جميع العلوم الاسلامية والقوانين الاخفامية لان العالم اذ لم يكن محدثا كان قديما فيلزم ان لا يكون متناهيا ورح لا فائدة فى وعد

ووعيد وارسال الرسل والانباء لعدم القيامة ولعدم الفناء للعالم ويلزم تكذيب بوجود
الانباء والرسل فيلزم الكفر فلا يثبت من الشرايع والاحكام شئ بدونها ثم ان الشارح
اراد دفع توهم استدراك القول الاتي من المصنف كان بقدره الله تعالى الخ لا غناؤه عنه
بقوله حادث فقال (ولما كانت الفلاسفة) الى قوله اردف ذلك وحاصل الدفع هو
ان اتيان قوله كان بقدره الله تعالى لدفع ما اصطلحوا عليه الفلاسفة من اطلاق الحدوث
الى آخر ما قال وهو قوله (اصطلحوا) خبر كانت (على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى
ان كونه) اى الممكنات يعنى الحادث (مسبوقا بوجود الفاعل) اى فاعله (سبقا ذاتيا
يستلزم تقدم عدمه) اى الممكن الحادث (على وجوده) اى الممكن الحادث (بالذات)
متعلق بالتقدم هذا تفسير اللازم بالملزوم وفيه اشارة الى ان الحدوث الذاتى ليس
عبارة عن الاحتياج الى الغير وهو الفاعل بل هو عبارة عن لازمه لكن الاولى ان يقول
فان كونه مسبوqa بالخ وقوله (وحاولوا) عطف على قوله اصطلحوا والمحاولة على وزن
المجادلة بمعنى الروم والقصد والطلب اى راموا وقصدوا (بيان ذلك) اى بيان معنى
الحديث على الوجه المذكور (بمقدمات) متعلق بقوله بيان ذلك اى بقضايا وأقيسة
(فصلناها) اى ذكرنا تلك المقدمات على وجه التفصيل (فى حواشى شرح الجديد
للتجريد) اى فى حواشينا على الشرح الجديد الذى رتبته على القوشى ثم انى رأيت فى محركات
بعض الافاضل اجالا لطيفا وتحليصا شريفا مع التدقيق فى هذا المقام فنسبت تحريره
وهو هكذا قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات الخ اذ قال اى الشارح فى حواشى شرح
التجريد نقلا عن الشيخ اى ابن سينا انه قال فى الهيئات الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون
ليسا اى معدوما وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم
عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بأن المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له
فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ثم قال
اى السيد المحقق الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الامكان الوجود والعدم فله فى هذه
المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم
والافلا هذا على ما فى الكنبوية وقال الخ لخالى بدل السيد المحقق الشارح المحقق وهو
المولى الجلال وقال مكان ثم قال الممكن ثم قال الشارح ان الممكن والحق ما قاله الخ لخالى اذ
كلاهما نقل ببعض التغير ومن نقل بعينه قال قال الشارح فيها اى فى تلك الحواشى ثم زاد
الشيخ فى الهيئات الشفاء فى بيان على ان قال للمعلول فى نفسه الى قوله بعدية بالذات ثم قال

ويتوجه عليه ان المعلول ليس في نفسه الى قوله الى العلة ثم انه اى الشارح قال قد تلخص من ذلك ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الى قوله والا فلا وقال الكلبيوى اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلة امر خارج اصلا والالكان عدم مقتضى ذاته من حيث هي هي فينقلب الممكن متمتعاب مراده انه اى عدم عارض له اى الممكن من غير تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر يقتضى تقدم عدمه وكذا المراد من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم عدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير قدما ذاتيا بدليل لا يحوم حوله ريبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ اى ابن سينا هو القول بأولوية عدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب عدم الى المقارنة بعللة عدم فيكون عدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات انتهى (وينبأ) اى ينت انا فى تلك الحواشى (انه) اى الشأن (لا يتم) على ما ينبغي بل يبقى ناقصا (استدلالهم) اى استدلال الفلاسفة فى قولهم الحدوث هو المسبوقية بالذات دون الزمان بعدم (كيف) هذا للاستفهام الانكارى اى كيف يتم استدلالهم (و) الحال (ان التقدم الذاتى) اى تعريف التقدم الذاتى كما صرح به فى القاضى مير (هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج) فيكون عدم محتاجا الى الوجود واذا كان عدم اى عدم الممكن وهذا من تمة كيف (سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتى كان) جواب اذا اى كان ذلك عدم (جزأ من علته) اى من علته وجود الممكن التام المفسرة بما لا يحتاج المعلول الى امر خارج عنه كما فى الكلبيوى (قطما) اى قطع وجزم بهذا الحكم قطعا وجزما فيلزم ان يكون كل واحد من العلل التامة للممكنات مركبا (فلا يتحقق) حينئذ (العلة التامة البسيطة) وهى كالواجب للعقل الاول اذ يلزم تركيب علته اى العقل الاول من عدمه الذى هو محتاج اليه اى العقل الاول ومن الواجب الذى هو محتاج اليه ايضا (وهو) اى عدم تحقق العلة التامة البسيطة (خلاف مذهبهم) اى مخالف لمذهبهم (وصرايحهم) اى لدعاويهم الصريحة فانهم صرحوا بأن الواجب تعالى علة تامة للعقل الاول وانه تعالى بسيط حقيقى لا تنكث فيه بوجه من الوجوه (اردف) جواب لما كانت الفلاسفة اى ذكر المصنف (ذلك) مفعول اردف اى ذكر عقيب قوله العالم حادث (يقوله) متعلق بأردف فالارداف جعل الشئ وراء شئ على طريق الاتصال مأخوذا من قوله اردفت زيدا اى اركبته خلفى على الدابة (كان) العالم موجودا (بقدره الله تعالى بعد ان لم يكن) اى بعد ان كان

معدوما فالمعنى كان العالم معدوما قبل ايجاد الله اياه ثم جعله الله تعالى موجودا بقدرته فلذا قال الشارح (اى وجد بعد العدم بعدية زمانية) احتراز عن البعدية الذاتية كما زعمته الفلاسفة كما هو المتبادر الى الذهن عند اطلاق بعدوه اى المتبادر اقوى من القرائن على ما صرح به فى محله قال الفاضل السيلكتى فيه اشارة الى الكون فى الموضوعين قامة والبعدية زمانية التبادرها عن لفظ بعد فى اللغة والعرف ولا يلزم من كون عدم العالم فى زمان سابق على زمان وجوده ووجود الزمان وحدوثه حال عدمه على ما زعم لان الزمان عند المتكلمين امر موهوم لا وجود له فى الاعيان فهو ليس من العالم (فان المعنى الاول) اى كون الحدوث عبارة عن المسبوقية بالذات بالعدم (مجرد اصطلاح من الفلاسفة) هذا الكلام اتى به فى مقام العلية للتفسير قال الفاضل الكلينوى والحق انه دليل لياقة الاراداف للاحتراز عن الحدوث الذاتى اى انما اعرض عن الحدوث الذاتى لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء خاصة وانما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم انتهى فلا يصح جل كلام المتكلمين على اصطلاح الفلاسفة (والمخالف فى هذا الحكم هو الفلاسفة) المشاؤون دون الاشراقين كما سيفهم (فان ارسطو) الذى هو رئيس المشائين حيث قال فى الملل والنحل ان القول بقديم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطا طاليس لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظننها حجة وبرهاننا فنسج على منواله من كان من تلامذته كما قال الشارح (واتبعوا) كالفارابى وابن سينا على ما ذكره السيد السند فى شرح المواقف (ذهبوا) خبران (الى قدم العقول) العشرة يرون بها الملائكة الكروبيين واثما قيدنا بالعشرة لاشتهار العقول العشرة كابن فى محله ولكن قيل فى بعض الحواشى وفى عدم توصيف العقول والنفوس والافلاك بالعدد اشارة الى انهم لا يدعون انحصارها فى العشرة لانهم لا يجوزون ان اول العقول علة اول الافلاك ولانها منقطعة معها ولانها يجب تواليها ولان الافلاك الكلية منحصرة فى التسع البتة وانما الجزم فى كونها مستمرة مع الافلاك وعدم كونها اقل عددا منها كما قيل فى محل آخر يجب ان لا يكون اقل من العشرة (والنفوس الفلكية) اى النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بأن لاساكن فى الفلكيات واثما قيد النفوس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية يختلف فيه بين الحكماء كما صرح به الفاضل الكلينوى (والاجسام الفلكية بموادها) اى مع موادها لان الباء هنا بمعنى مع اى الاجسام المنسوبة الى مفهوم

الفلک نسبة الفرد الى الطبيعة وذلك الذهاب من الفلاسفة مع اعتبار اشخاص ماذهبوا الى قدمه كما قال بعض الافاضل والمعنى ذهبوا الى الفلاسفة الى قدم اشخاص العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها ويسمى ديولاء ايضا واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص صورها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها كما كان له ضوء ذاتي فلا يرد حدوث ضوء القمر في كل شهر مرة من حيث ان نوره مستفاد من الشمس فلذا قال الشارح عطفًا على قوله والاجسام الفلكية (وصورها) راجع الى الاجسام الجسمية والنوعية واشكالها (واضواءها) جمع الضوء هذا اصح مما وجد في بعض النسخ من لفظ الاوضاع كما لا يخفى وذهبوا الى الفلاسفة ايضا الى قدم (العنصریات) اي الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بأن يكون فردا له او مؤلفا من افراده (بموادها) تجميع المواد غير حسن فان هيولى جميع العناصر واحد الا ان يقال ايراد الجمع باعتبار المتعلقات وعدم حسنه مؤيد بقول السيكوتى الظاهر بمادتها لان مادتها واحدة بالشخص عندهم انتهى (ومطلق صورها الجسمية) وهى ماهية نوعية فقط اى سواء كان قديمة بجنسها او بنوعها (لاشخصها) فان هيولى الماء والهواء مثلا تخلو عن الصورة الجسمية المشخصة اذا انقلب احدها الى الآخر لكن لا تخلو عن صورة ما (واما صورها النوعية) التى بها اختلاف الآثار كفى تهذيب الكلام فقيل بجنسها يعنى قديمة بجنسها فقط وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهياتها النوعية فيكون جنسها مستقر الوجود متعاقب انواعه (فان صور خصوصية انواعها لا تجب ان تكون قديمة) لقبولها الكون والفساد كما ذكر فى المقاصد حتى جوز واحد نوع النار مثلا كما ذكر فى الخيالى قال السيلكوتى فى بيان علّة عدم الوجوب بدليل الانقلاب بل يجوز ان يكون كل ما حادث عن امر آخر كائن من بعض قدمائهم ان الله تعالى خلق جوهره فنظر اليها نظر الهية فحصل منه السموات والعناصر الاربعة او بعض عن بعض كما قيل النار حادثة عن الهواء بمشايعة حركة الفلك القمر انتهى والظاهر من كلامهم اى من كلام الفلاسفة قدمها اى قدم العناصر الاربعة بانواعها لانهم قائلون ببقاء صور الاسطقس الاربعة فى امزجة المواليد الثلاثة القديمة كما قال السيلكوتى فان المواليد الثلاثة قديمة انواعها عندهم والظاهر بقاء صور العناصر فيها انتهى (ونقل عن افلاطون) الذى هو رئيس الاشراقين وشيخ ارسطو (القول بحدوث العالم فقيل ان مراده) اى مراد افلاطون من الحدوث (الحدوث الذاتى)

قال الكلبي وفائدة هذا النقل الرد على عبدة الكواكب بأنها ليست بواجبة بالذات او التنيه على تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات وقال الجامي ان مراد الشارح من نقل كلام افلاطون هو انه قال والمخالف في هذا الحكم من الحكماء ارسطاطاليس واتباعه والحال ان كلهم قائلون بقدم العالم وما نقل عن افلاطون من القول بحدوثه محمول على الحدوث الذاتي كاقيل فلا يتم ما قال الشارح فدفعه بقوله وقد رأيت الخ انتهى * فان قلت ما تعريف الحدوث الذاتي قلت اذ كرك ذلك نقلا من السيد السند قدس سره وهو قال القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره وهو القديم بالذات والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات وهو الذي يكون وجوده من غيره كما ان القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان وهو الذي سبق غده وجوده سبقا زمانيا وكل قديم بالذات قديم بالزمان وليس كل قديم بالزمان قديما بالذات والقديم الذاتي هو كون الشيء غير محتاج الى الغير والقديم الزماني هو كون الشيء غير مسبوق بالعدم انتهى (وقدرأيت) ضمير الفاعل عبارة عن الشارح (كتابا بخط) رجل (واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ) اى كتب ذلك الكتاب (قبل هذا التاريخ) اى التاريخ الذى هو تاريخ الاستساخ وهو سنة خمس وتسعمائة من الهجرة النبوية واما تاريخ وفاة الشارح فسنه ثمان وتسعمائة على ماروى في بعض المحل لكن المعتمد انه مات سنة سبع وتسعمائة كما في تقويم التواريخ لكتاب جلبي (بأربعمائة سنة وذكر فيه) اى في ذلك الكتاب (نقلا) حال من الضمير المستتر تحت ذكر اى حال كونه متقولاً (عن ارسطوان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الارجلا واحدا منهم) فقيل كيف نحكم بأن ذلك المستثنى هو افلاطون دون غيره فأجاب بقوله فقل مصنف ذلك الكتاب المكتوب في التاريخ المذكور (ان مراد ارسطون من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن) اى فحينئذ لا يمكن (حله) اى حل الحدوث في قول افلاطون (على الحدوث الذاتي) وهو مذهب الفلاسفة والا فلا وجه للاستثناء (كما لا يخفى) ووضح الاستاذ الكلبي هذا المقال بأن قال اذ القائلون بالقدم الزماني قائلون بالحدوث الذاتي ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلا بالحدوث الذاتي لم يصح استثناءه منهم وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا لم يتعدد افلاطون وهو محل نظره وبهذا يرتفع المخالفة الآتية الا ان يقال على هذا لا يصح المنقول عن ارسطاطاليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الارجلا واحدا فليتأمل انتهى (ثم نقل الحدوث) اضافة المصدر الى المفعول (الزماني) صفة الحدوث (عنه) اى عن افلاطون (مخاف)

خبر المبتدأ وهو النقل (لما) متعلق بالخالف (اشتهر من قوله) اى من قول افلاطون
 (بقدم النفوس الانسانية) على طريق التناسخ (و) قدم (البعد المجرد) عن المادة
 ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام
 فهو بعد مجرد وهو المكان وهو موجود عند افلاطون كما قال الكلبيوى الذى هو امكنة
 الاجسام عنده مشغولة بها لا متنازع الخلاء قال الجامى اقول يمكن دفع المخالفة بأن يراد
 من العالم عند وصفه بالحدوث العالم الحسى وهو الجسم والجسمانيات وهذا الاطلاق
 شائع عندهم ولم يثبت عند المتكلمين وجود المجردات فالعالم الحسى هو محل النزاع انتهى
 فافهم وحاكم (ونقل عن جالينوس التوقف) بلا حكم (فيه) اى فى قدم العالم او حدوثه
 اذ حكى عنه اى عن جالينوس انه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته اكتب عني
 بأني ما علمت ان العالم قديم او حادث وما عرفت ان النفس هو المزاج اوشى آخر غير المزاج
 فطعن فيه من جانب اقرانه حيث اراد من سلطان زمانه تلقيه بالفيلسوف والحال
 انه توقف بلا حكم على العالم بالقدم او بالحدوث كما قال الشارح (ولذلك) اى ولاجل
 انه توقف فيه (لم يعد) ولم يعتبر (من) جملة (الفلاسفة لتوقفه) اى جالينوس (فيما) اى
 فى حكم (هو من اصول الحكمة) عندهم اى عند الفلاسفة (واستدل الفلاسفة)
 القائلون بقدم العالم (على مذهبهم) المعهود هذا بحمل اضافة المذهب الى ضمير الجمع
 على العهد الخارجى وقيل المراد من المذهب ههنا ما هو نقيض مدعى اهل السنة وهو
 اى النقيض كون بعض اجناس العالم قديما وان كان بعضها حادثا وامام مدعى اهل السنة
 فكون كافة العالم الذى هو كل ما سوى الله تعالى وصفاته حادثا (بأنه لا يخلو) اى
 لا يخلو الواقع (من ان يكون جميع ما) شئ (لا بد منه) اى من ذلك الشئ (فى وجود
 ممكن ما) اى فى وجود ممكن من الممكنات (حاصل) خبر يكون (فى الازل) وهو اى الازل
 بفتحتين عبارة عن استمرار وجود فى ازمة غير متناهية معتبرة فى جانب الماضى فلذا قيل
 انه اى الازل بمعنى القدم ولكنه لا يجوز استعماله مطلقا بل يستعمل مقيدا اذ القديم
 مختص بالوجود الخارجى والازل اعم منه اى من الوجود الخارجى ومن الامور الاعتبارية
 ولذا يقال الاعداء ازلية ولا يقال انها قديمة وجميع ما لا بد منه مشتمل على الامور
 الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الى غير ذلك فافهم وفى مقابلة الازل
 الابدانه معتبر فى جانب المستقبل اى هو عبارة عن استمرار الوجود فى جانب المستقبل
 بلا نهاية واما لا يزال فهو مأخوذ من زال يزول زوالا فهو بمعنى الابد واما اسند
 عدم الخلو الى الواقع المقدر لان الواقع الكثير الدور كالمدكور سابقا والضمير راجع الى

مصدر الفعل اى لا يقع الخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه كما قالوا فى قوله * وقد حيل بين
الغير والتزوانه اى وقع الحيلولة بينهما (اولا) اى لا يكون حاصل فى الازل (فان كان
الاول) اى فان كان حاصل فى الازل (لزم وجود ذلك الممكن فى الازل لامتناع تخلف
المعلول عن العلة التامة) وهو الله تعالى فقط والمراد من المعلول هو العالم كافة
لانه تعالى علة قامة على طريق الخلق والاحداث لكل معلول، مخلوق كما هو الظاهر
فيلزم ان يكون المخلق الحاصل فى الازل مع خالقه الازلى اذ لا للماصر (وان كان الثانى)
اى وان لم يكن جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن من الممكنات حاصل فى الازل (فاذا حدث)
حينئذ (ممكن ما فاما) اى فننظر الى انه اما (ان يكون حدوثه) اى حدوث ذلك الممكن
(من غير حدوث امر آخر) كائن علة اوجود ذلك الممكن الحادث (يلزم) على هذا
التقدير (اوجود الممكن بدون تمام علته) (فيكون مفعولا بلا فاعل (واما ان يكون) حدوث
ذلك الممكن (بسبب حدوث) اى وجود (امر آخر) فننقل الكلام اى كلامنا المبسوط
فى اثبات قدم العالم (اليه) الى امر آخر الحادث المسبب حدوثه لوجود المذكور
(حتى يلزم) اى الى ان يلزم او يلزم (التسلسل المحال) وتقرير دليلهم على طريق تركيب
القياس من الافتراض والاستثناى هكذا ممكن ما اما ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده
حاصل فى الازل او لا يكون حاصل فيه وحينئذ يكون بالضرورة حادثا بلا حدوث امر
آخر او بحدوث امر آخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثانى يلزم
وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل المحال ينتج ان يمكننا اما
ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما ان يستلزم وجوده التسلسل ولما
استحال الاخير ان عين الاول المطلوب وهو ثبوت القديمية المذكورة ثم ان هذا
الدليل على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص لاعلى مذهبه المفضل السابق
فلا تقرب فافهم وأجل بعضهم بأن قال ان خلاصة استدلالهم ان العالم
قديم والازم ان لا يوجد العالم لان ما لا بد منه فى وجود ممكن ما اما حاصل فى الازل
اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الازل وهو المطلوب والثانى باطل لكون وجوده
فيه محالا لفرض انه حادث ثم قال الشارح (وأنت خير) هذا اختيار لاشق الثالث
ودفع لمحذوره وهو لزوم التسلسل المستحيل (بأنه) متعلق بخير (لوجعل) بالفرض
والتقدير (الامر) نائب فاعل لجعل (الحادث) الذى هو علة لحدوثه اى لحدوث
ذلك الممكن (معدا) على صيغة اسم الفاعل (لوجود) الحادث (اللاحق) يلزم التسلسل
المحال عندهم) اى عند الفلاسفة (لان من شرط استحالته) اى التاميل (عندهم)

اى الفلاسفة (الاجتماع) اى اجتماع العلة والمعالول (فى الوجود) ثم اعلم ان ما اعتبر وجوده وعدمه فى العلة التامة ثلاثة اقسام * قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والالات * وقسم يجب عدمه كالموانع * وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة ثم ان المعدات عبارة عما يتوقف عليه الشئ ولا يجامعه فى الوجود كالخطوات الموصلة الى المقاصد فانها لا تجتمع مع المقصود كما فى تعريفات السيد السند قدس سره (فحينئذ لا يلزم الا ازلية جنس المعد) لا ما فصله من قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها (ونحوه) ويلزم ازلية ما هو مثل هذا المعد من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع والخاصة والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله من الشارح فى قوله والمخالف فى هذا الحكم الفلاسفة (ودعوى ان المعدات) اعتراضا علينا فى قولنا العالم حادث اى بجميع اجزائه واشخاصه (الغير المتناهية لا تنظم الابحرركة سرمدية) لان تقدم بعض المعدات على بعض يقتضى الزمان والزمان مقدار الحركة والحركة لا بد لها من متحرك جسما كان او غيره فيلزم قدم الجسم المتحرك اى قدم شخص الجسم المتحرك بهذه الحركة (وبالجمله) وهذا الكلام توسيع للدائرة للتالىق للنخص مجال المنع (المتحرك بتلك الحركة قديم سواء كان جسما او غيره فهو دعوى من غير برهان) لانا لانسلم ان غير الحركة السرمدية لا يكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة للحادث الذى بعده كما فى الكلبوية (وكذا) اى وكما كان الدعوى السابقة آنفا بابرهان كذا (دعوى كون المعدات لا بد ان تعد وتهى مادة) شخصية قديمة (قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها) اى على تلك المادة فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الفلكية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث فاذا انتهت غاية القرب حدث الحادث بواسطة من المؤثر القديم (واجيب) اى من طرف المتكلمين لان هذا الجواب منع استدلال الفلاسفة (من جانبهم) اى من جانب المتكلمين على طريق جل الوجود المذكور فى دليل الفلاسفة على الوجود المطلق (عن) متعلق بأجيب (هذا الدليل بوجوه الاول) اى الوجه الاول جواب (باختيار الشق الاول) المذكور سابقا فى دليل الفلاسفة لزعم اثباتهم قدم العالم (وهو) الشق الاول (ان جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما) اى فى وجوده مطلقا (حاصل) خبران (فى الازل ومنع) عطف على اختيار (اى ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا) اى موجودا ازليا قوله (لجواز) سند المنع (ان يكون وجودا للممكن

(فى الازل)

في الازل) متعلق بوجود (محالا) اى ممتعا بالذات لا بالغير بواسطة تعلق الارادة
 بخلافه كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء (وانما الممكن)
 في مقابلة المحال (وجوده) راجع الى الممكن (فيما لا يزال وانت تعلم) قال استاذنا
 الفاضل الكلينوى هذارد للجواب المذكور اما بطلان السند المذكور باستزاده اجتماع
 التقيضين على تقدير الفرض المذكور او باثبات اللزوم الممنوع بأنه بعد فرض تحقق
 الجميع في الازل لا مساع لذلك الاحتمال فيلزم القدم لا محالة (انه لما فرض تحقق جميع
 ما لا بد منه في وجوده) اى في وجودا لممكن (في الازل) متعلق بالتحقق (فكونه)
 اى الممكن (غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده)
 اى الممكن (وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه وجوده) فان قلت كون الامكان من جملة
 ما لا بد منه في وجود الممكن مناف للمسبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلنا لا منافاة
 بينهما لان كون الامكان مما لا بد منه في وجود الممكن لا يستلزم كونه علة معتبرة في العلة
 التامة اذ العلة عند القائلين يجوز كون العلة التامة بسيطة هي ما يحتاج اليه الممكن
 في وجوده فيكون الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا
 الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ما تقرر عندهم من ان المعلول ما امكن
 فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد او العلة التامة الغير البسيطة هي
 المركبة من العلل لا مما لا بد منه مطلقا فتدبر (الثانى) اى الوجه الثانى من وجوه
 الدليل التى اجيب بها جواب او كائن (باختيار الشق الثانى وهو انه لم يكن جميع
 ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل) قال بعض المحققين الظاهر من العبارة
 والمقام تعلقه بمتحقق لكن الصواب على زعم المجيب تعلقه بوجوده لانه لا معنى
 لما بعده الاعلى التعلق الثانى لكن لا يكون الجواب حينئذ باختيار الشق الثانى بل
 باختيار ما دخل في عموم الشق الاول اذ الوجود فيه غير مقيد بالازل بل المقيد به
 هو الحصول هناك فنقول للشق الاول قسمان احدهما ان جميع ما لا بد منه في وجوده
 في الازل حاصل في الازل و من جلته تعلق الارادة في الازل بوجوده في الازل
 و ثانيهما ان جميع ما لا بد منه في وجوده فيما لا يزال حاصل في الازل و من جلته
 تعلق الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال فانت تعلم وان لزم من انتفاء الشقين الاخيرين
 من الشقوق الثلاثة التى هي شقوق دليل الفلاسفة تحقق الشق الاول منها لكن لا يلزم
 من تحقق الشق الاول تحقق قدم ممكن ما لانك قد عرفت آتفاان للشق الاول قسمين
 وان لزم من القسم الاول منهما قدم الممكن لكن يلزم من القسم الثانى منهما حدوثه فلا تقرب

لدليلكم (اذ من جلته) اى من جملة جميع ما لا بد منه (تعلق الارادة بوجوده) اى بوجود
الممكن (فى الازل وما يتعلق الارادة) فى الازل (بوجوده) اى الممكن (فيه) اى فى الازل
(بل) تعلق الارادة (بوجوده) فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه) اى على
هذه الاحتياج (ان التعلق الازلى بوجوده) اى بوجود ذلك الممكن فيما لا يزال (اما
ان يكون متمم العلة وجوده) اى وجود الممكن (اولا) (يكون كذلك بل يحتاج الى امر
آخر مثل تأثير القدرة) وعلى الاول يلزم وجوده) اى وجود الممكن فى الازل (لا متناهي
التخلف) اى تخلف المعلول عن علته التامة (وعلى الثانى يحتاج المعاول) المراد منه
هو الممكن الذى نحن بصده الا انه عبر عنه بالمعلول بمناسبة ذكره العلة فيما سبق ولان
الممكن معلول (الى امر آخر سوى هذا التعلق) ليكون متمم العلة (وهو خلاف
المفروض على اننا نقل الكلام الى ذلك الامر) هذا علاوة لافادة اشكال آخر على الثانى
(لانا) متعلق بقوله ولا يرد عليه (نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة) اى تأثيرا
موافقا لتعلق الارادة فى الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر
من كلامه فيما بعد او موافقا فى وصف معين كالحديث والطول والقصر وغير ذلك كذا
فى الكتبوى (وقد تعلق الارادة بوجوده) اى بوجود ممكن ما (فى وقت معين فلا يوجد
الافيه) اى فى ذلك الوقت المعين هذا على مذهب الاشاعرة واما الماتريدية فلان تأثير
للقدرة عندهم وانما التأثير للتكوين وقال بعض الافاضل فى هذا المقام اى عقيب قوله لانا
نقول القدرة تؤثران قلنا ان تأثير القدرة من العلة يعنى من اجزاء العلة فهذا جواب
باختيار الشق الثانى ولا يلزم خلاف المفروض لان التعلق الازلى لم يكن جراً اخيراً
لا بد منه فى جود الممكن بل الجزء الاخير هو التأثير وان قلنا ان التأثير ليس من العلة
كلا مكان والاحتياج وسائر الاعتبارات اللازمة الخارجة عن العلة فهذا جواب باختيار
الشق الاول وحينئذ لا بد من ان يلتزم جواز التخلف فى بعض العلل هذا هو المأخوذ
هنا لکن الانكشاف فى جواب قوله (فان قيل لا بد من اختيار احد شقى الترديد الذى
اوردناه) واعلم انه يحتمل ان جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما فيما لا يزال حاصل
فى الازل فعلى هذا ان قلنا ان تأثير القدرة فى وجوده فيما لا يزال ان كان من جملة العلة
يلزم خلاف المفروض الذى هو حصول جميع ما لا بد منه فى وجوده فيما لا يزال فى الازل
وان لم يكن من جملة العلة يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فنختار انه ليس من جملة العلة
كامكانه واحتياجه الى العلة ونقول ان المعلول قد يتخلف فى بعض العلل كما فى هذه الصورة
كما قاله الكتبوى او نقول لا يتخلف ههنا وانما يلزم التخلف لو تأخر وجود المعلول

عن الوقت المعين الذي عين لوجود الممكن فيه وهو اى التأخير متف فقد عرفت ان جوابنا هذا جواب عن دليل الفلاسفة باختيار القسم الثانى من القسمين الذين للشق الاول وقال الكلبيون فالجواب الحق فى هذا المقام باختيار الشق الثانى من الشق الثانى من ترديد الفلاسفة ويدفع لزوم التسلسل الذى هو محذوره والتفصيل فيه اى فى الكلبيون فيكون دليل الفلاسفة مجرّوحا فى طرفيه الاول والاخيرولى قول آخر فى اول دليل الفلاسفة حاصله ان قوله فى الازل هناك قيد لكلا الوجود واخصول وكذا قوله هنا فى الازل قيد لكلا الوجود والتحقق (قلنا ان اردتم انه) اى تعلق الارادة بوجود الممكن فيما لا يزال اذ التردد السابق فى ذلك لافى التعلق بوجوده فى الازل (متم لعلته وجوده فى الازل فتختار انه ليس كذلك) وهو اختيار للشق الثانى (وان اردتم انه متم لعلته وجوده فيما لا يزال فتختار انه كذلك) وهو اختيار للشق الاول (ولا يلزم ازيلته) اى ازيله الممكن (ولا احتياجه الى امر آخر) سوى هذا التعلق ثم ان هذا اى ما ذكر آنفا شروع فى دفع محذور الاختيارين اى لا يلزم ازيله الحادث على تقدير اختيار الشق الاول الذى هو كونه متمم ولا احتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثانى حتى يلزم خلاف المفروض او التسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته فنفى لزوم احتياجه الى امر آخر مستلزم لنفى خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا كما صرح به بعض الافاضل فيكون قوله ولا يلزم ازيلته نشرا على ترتيب اللف بالنسبة الى قوله فيما سبق اما ان يكون متمم لعلته وجوده او لا كما قرره ذلك البعض من الافاضل ونشرا مشوشا بالنسبة الى قوله ان اردتم انه متم لعلته وجوده فى الازل لكن قال بعض آخر من الفضلاء اما الاول اى عدم لزوم ازيلته فلمقدم كون تعلق الارادة متمم لعلته وجوده فى الازل واما الثانى فلكون التعلق الازلى للارادة متمم لعلته وجوده فيما لا يزال انتهى فيكون قوله ولا يلزم ازيلته الخ نشرا على ترتيب اللف بالنسبة الى قوله ان اردتم انه متم لعلته وجوده فى الازل عكس ما قاله ذلك البعض من الافاضل وجهه انه جله اى قوله ولا يلزم ازيلته الخ على دفع المحذور كما سمعت تصريحه وعلى ما قاله البعض من الفضلاء يكون تقريرا فحينئذ المناسب فلا يلزم بالقاء كما هو المشهور ويخلو الكلام عن دفع محذور الشق الذى اختاره وهو امر لازم ويلزم على اختيار الثانى تأخر المعلول عن علته التامة نعم يلزم هذا التأخر لكلام ذلك البعض من الافاضل ايضا لكنهما فى بيان مراد الشارح فيلزم لكلام الشارح فالتقرير الاوفق لمرام الشارح تقرير ذلك البعض من الافاضل والجواب الحق فى هذا المقام عن استدلال

الفلاسفة ان يكون باختيار الشق الثاني من الشق الثاني من ترديد الفلاسفة ويدفع لزوم التسلسل الذي هو محذوره باستثناء الفاعل المختار في تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا او تعلقا حادثا عن المخصص او يكون التعلق الازلي المستغنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث ولا يلزم محذور اصلا كما اختاره المصنف في المواقف ولم يلتفت الى مثل ما ذكره الشارح هنا وهذا الجواب الحق قاله ذلك البعض من الافاضل فيما سبق فافهم واقبل (كما ان الفاعل المختار اذا اراد بقدرته ايجاد جسم ما) من الاجسام كائن او كائنا (على صفة معينة) من الصفات (كالطول او القصر مثلا يوجد) مبنى للمفعول (المعلوم) المراد به ملابسا (بهذه الصفة) فيكون طويلا او قصيرا على وفق مراده البتة (فكذا هنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث) فيما لا يزال (لم يتصور الا كونه) اى ذلك الحادث حادثا (والحاصل ان المعلوم انما يوجد) حالا ملابسا (بارادة الفاعل المختار على النحو) اى على الشكل (الذى تعلق به ارادته العلية سواء كان) المعلوم (مقار فالوجوده) اى التعلق هذا ارجاع الضمير الى التعلق اولى من ارجاع البعض اياه الى نفس وجود الفاعل المختار فتأمل (او متأخر عنه) اى التعلق (وقد يقال) فى الجواب الظاهر ان هذا تأييد لسند المنع المذكور بأن منع الازلية او لا واثبت عدمه ثانيا ان الازل فوق الزمان اى قبله اى سابق عليه ولا شئ من السابق على الزمان بزمانى ولذا قال (ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون) ذلك الشئ (سابقا على الزمان) ولا شئ من ممكن ما سابقا على الزمان ولا يكون ممكن ما ازليا ولا شئ ان يكون سابقا على الزمان سوى الواجب فلا يكون غيره ازليا ولا يكون الزمان ظرفا لوجوده ولذا قال (فالواجب تعالى) و تقدس (لما كان متعاليا) بمعنى متزاها (عن الزمان لا يوصف) على بناء المفعول اى الواجب تعالى (بكونه فى الزمان كما لا يوصف بكونه) تعالى (فى المكان) ينتج لاشئ غيره فى الازل كما قال (فلا شئ غيره تعالى فى الازل) اى لا يتصور تعلق الارادة بوجود شئ فى الازل اذ لو كان شئ فى الازل لكان سابقا على الزمان سبقا لا يجامع معه السابق اللاحق فيكون زمانيا فيكون قبل الزمان زمان وهو محال (وانما يوجد) استيناف (ما) اى الممكنات (يوجب على حسب) اى على مقتضى (ما تعلق به الارادة الازلية من تخصيصها) اضافة المصدر الى فاعلها اى تخصيص الارادة الازلية (الممكنات) مفعول التخصيص (بوجودها) الممكنات (فى اوقاتها) المعينة فان قيل الوقت ايضا من جلة العالم اذ العالم سوى الله تعالى فيلزم ان يكون لازمان زمان يوجد فيه وهو بوط اتفاقا قلنا هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا وليس كذلك بل هو امر موهوم كابين فى محله وكونه موهوما لا ينفى ان يكون له

دخل في وجود العالم فان الامور الاعتبارية قد يكون لها دخل في وجود الامور
الخارجية كافي ارتفاع الموانع والاعتبارات التي يحملونها مخصصة بصدور المعلولات
الاول عن الواجب الى غير ذلك قيل فيه نظرا لما الاول فلان الوقت اذا كان موهوما
لم يتخلف اجزاء فتعلق القدرة او الارادة بوجود العالم بجزء منه دون جزء آخر تر جم
بلامر جمع (والزمان من جملة الممكنات) لان الزمان عبارة عن المتجدد المعلوم كما هو ظاهر
كلام الاشاعة فيكون الزمان من جملة الممكنات لكنه غير مقبول عند المحققين كما سبق
أنفوا كما قيل واما ان كان الزمان عبارة عن الامتداد الموهوم فكون الزمان من جملة الممكنات
محال نظر الا ان يكون محل انتزاعه ومنشأه من جملة الممكنات فافهم (وقد اى والحال
انه قد (تعلق الارادة الازلية بوجوده) اى وجود الزمان (المتناهي) صفة الوجود
فيكون الزمانيات حادثة بالزمان وهو المطلق (وليس الله تعالى متقدما عليه) اى على
الزمان (بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمانى حتى يقال انه) تعالى (متقدم على غيره) تعالى
(بالزمان) واعلم ان هذا جواب عن سؤال مقدرو هو ان يقال لو كان الواجب متقدما
على الزمان فيكون تقدم وجوده تعالى تقدما لا يجمع فيه المتقدم المتأخر وكل متقدم
كذلك فهو زمانى فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وكان عدم الزمان متقدما وهو مناقض
فأجاب بانه وليس الله الخ حتى يلزم وجود الزمان حال عدمه فيلزم ان يكون للزمان زمان
(فان قيل) من طرف الفلاسفة استدلا لاعلى مذهبه من قدم بعض العالم منشأ هذا
الاعتراض قوله على حسب ما تعلق به الارادة الازلية وقوله وقد تعلق به الارادة
الازلية الخ حاصله اثبات المقدمة المنوعة بان منعكم لا يضرنا لانكم قد اخذتم فيه شيئا
يستلزم المحذور او المطلوب وصاحب التفات قد اجاب عن هذا الاعتراض بخمسة
اجوبة فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى كتابه او الى حاشية محمود حسن على ما نحن
فيه (لاشبهة في ان الارادة القديمة بذاتها) مع قطع النظر عن التعلق (ليست كافية
في وجود الممكن) بل لابد من تعلقها (وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن)
العالمى فلا بد من تعلقها اى الارادة بوجود الممكن (وحينئذ لا يخلو عن هذا التعلق
من ان يكون حادثا او قديما) قيل هذا التردد لا يخلو عن شئ لان الكلام على تقدير
التعلق الازلى (وعلى الاول) اى على تقدير ان يكون حادثا (يلزم التسلسل) لان
هذا التعلق الحادث ممكن محتاج الى تعلق آخر كما قال (لانا نقل الكلام الى سبب هذا
التعلق) الحادث (حتى يلزم التسلسل) سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك
التعلق او شيئا آخر (وعلى الثانى) اى وعلى تقدير ان يكون ذلك التعلق قديما يلزم
(يلزم قدم الممكن الذى تعلق به الارادة) القديمة (فقد اجيب عنه) هذا على تقدير

الشق الاول واما على تقدير الشق الثاني فقد علم جوابه سابقا (قارة) هذا يشعر بان له اجوبة آخر (بان) متعلق باجيب (التعلق امر عدى) اى امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لانه مفهوم عدى (فلا يحتاج) ذلك التعلق (الى امر مخصوصه) اى التعلق (بوقت دون وقت) وايضا انهم قالوا الارادة القديمة يجوز ان يكون مخصوصا لبعض الاوقات بوقوع المراد ولا يلزم من ازليتها وازلية تعلقها ازلية المراد لان التعلق فيما لا يزال وقيل وقد اجيب عنه مرة اخرى بانه يجوز ان يكون المخصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقت معين هو عمله الازلى بايقاع العالم فى الوقت الذى اوقعه فيه وما علم الله بحجب وقوعه ويمتنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته فى الوقت الذى اوقعه فيه (ولئن سلم) اى الاحتياج الى امر (فالتسلسل) الواقع (فى الامور الاعتبارية وهى) اى الامور الاعتبارية (التعلقات غير متمتع) خبر المبتدأ وهو التسلسل وذلك اى عدم الامتناع باتفاق المتكلمين والحكماء (وانت تعلم) هذا رد من طرف الشارح للجوابين المذكورين آتفا (ان اختصاص كل صفة سوا كانت) تلك الصفة (وجودية) فان وجود زيد مثلا قبل وجوده بالفعل عدى اعنى موجود فى الذهن فاذا تعلق به الارادة فلا بد من مخصص يخصه بوقت (او عدمية بوقت) متعلق بالاختصاص وهو اى الوقت كالا يزال فى وجود الممكن (محتاج) خبر ان (الى مخصص بالبدئية) لان الاوصاف العدمية وان لم يتحج الى علة الوجود لكن يحتاج الى علة الاختصاص فان العمى الذى يتصف به الاعمى يقتضى علة الاختصاص (واما التسلسل فى التعلقات) المتعاقبة فى وجود ممكن ما (بأن يكون مخصص تعلق الارادة) بوجود ممكن ما (بذلك) متعلق بمخصص كما يدل عليه قوله يخصه بوقت دون وقت الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى متعلق بالتعلق (ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه) علة لقوله بان يكون مخصص تعلق الارادة الخ وبيان له اذ الحاصل من التعلق ههنا مرتبان تعلق الارادة بوجود الممكن وتعلق الارادة بذلك التعلق الاول (اراد ارادة وجوده) اى الممكن (فى ذلك الوقت وارادة) عطف على اسم يكون (ارادة وجود ذلك الممكن فى ذلك الوقت لانه) هذا ناظر الى قوله هكذا وبيان له وقال استاذنا الكلبوى رحمه المولى القوى عقيب قوله لان السابق آتفا ظرف مستقر خبر يكون وقوله واراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الخ عطف على خبره انتهى اى خبر يكون المحفوظ بعد واو العاطفة (اراد ارادة تلك الارادة هكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ) الاولى (وينتهى من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن)

اى فاذا جعل ارادة الممكن مبدءا وتصادىكون التسلسل في العلل وان جعل الارادة الاولى
مبدءا وتنازل يكون التسلسل في المعلولات (وحينئذ يكون الحال كما تقول به الفلاسفة)
اذ بعد حصول الارادة المرادة نزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب
التعلقات (من) بيان لمقولات الفلاسفة (تعاقب الاستعدادات) كالسورة القديمة
المتواردة على مادة العناصر فان الهولاء في العناصر يتوارد عليها بعد صورة الى
غير النهاية (الغير المتناهية) صفة الاستعدادات (حتى ينتهى) اى التعاقب (الى الاستعداد
القريب الذى على المعلول فقد قيل عليه) جواب اما قائله السيد السند قدس سره (انه)
اى التسلسل في الامور الاعتبارية (باطل) ومنتع (مع قطع النظر عن جريان برهان
التطبيق فيه) اى في ذلك التسلسل (لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين
وهما) اى الحاصران (نفس الارادة) الازلية (وتعلقها الذى على الممكن) واقول
في الجواب عنه ان استحالة كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين مشروطة بأمرين
احدهما على ما هو المصرح به في حاشية المطالع ان يكون بين تلك الامور ترتيب طبعى
او وضعى وثانيهما ان يكون مافرض في طرف السلسلة اى مافرض حاضرا بحيث
يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلا ان كان
الترتيب بينها باعتبار كون بعضها معدا لبعض آخر يجب ان يكون مافرض حاضرا
كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصر كذلك
بالقياس اليها وكذا ان كان باعتبار القابلية وذلك لان استحالة كون الغير المتناهي محصورا
بين حاصرين انما هو من جهة انه يلزم انقطاع السلسلة الغير المتناهية فاذا كانت السلسلة
باعتبار الاعداد باقية بحالها فلا محذور في كونها واقعة بعد المفروض الذى هو العلة
القابلية وكذا ان كان الترتيب فيما بين المشروطة المتسلسلة فلا محذور في كونها محصورة
بين الواجب تعالى الذى هو العلة الفاعلية وبين المعلول المحض قال خاتم المصنفين
واية من آيات رب العالمين استاذنا الكلينوى عليه رحمة ربنا القوى عقيب قوله مع قطع
النظر عن جريان برهان التطبيق فيه يعنى ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا في الامور
الاعتبارية لكن آحادها موجودة في نفس الامر من غير فرض فافرض وكل من احادها
ممتاز عن الآخر في الواقع والبرهان المذكور يجرى في كل سلسلة متميزة الاحاد داخلية
تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان الموجودات وقولهم يجوز التسلسلة
في الاور الاعتبارية ليس في مثل تلك السلسلة بل في السلسلة التى آحادها تحدث
بالانتراع كاللازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار انتهى (قلت وانت تعلم انه

لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا (حاصله تسليم الحاصر من جانب المعلول وهو
 التعلق الذى يلى المعلول لانه ساكن بحاله ومنع الحاصر من جانب المبدأ لانه دائر فافهم
) بل ذات الارادة محفوفة في جميع المراتب اى مراتب التعلقات فلا يكون طرف
 السلسلة اذ الطرف لا يقع في الوسط قطعا (ويتوارد عليها) اى على تلك الارادة
) تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية) من جانب
 المبدأ (على المادة) اى الهوى قال السيد السند قدس سره مادة الشئ اى التى يحصل
 معها بالقوة (فليس الارادة ولا المرید طرف السلسلة) اى سلسلة التعلقات كاليست
 المادة طرف السلسلة اى سلسلة الاستعداد فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد
 (وان) وصلية (صدر) ذلك القول (عن) متعلق بصدر (من يعتقد عليه الا نامل
 بالاعتقاد) اى ملا بسا بالاعتقاد او بسبب الاعتقاد اى بسبب كافة العلماء بانه افضل الا فاضل
 وعلامة الاكل اذ من العادة ان يعتقد الا نامل اى رؤس الاصابع عند تعداد ما يلتمز تعداده
 فهو كناية عن كونه معدودا من النادرين في العلم او عند التعجب به وهو اى التعجب به
 في العلم يؤيد كونه من النادرين ايضا و اشار مولانا الخليل الى ان مصدر ذلك القول
 هو السيد الشريف بقوله قال المحقق الشريف في حاشية شرح حكمة العين في بحث
 اثبات الوجود الذهني ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم
 لانحصار الموجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولاتى ويريد
 اى مولانا المذكور ان ذلك البعض الفائق على الكل في ارشاد السبل حل هذا المقام على
 ما في اثبات الوجود في كون التسلسل موجبة لانحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين
 فيلزم انحصار وجودات غير متناهية بين الماهية والوجود المفروض مع ان هذا الحمل
 غير جائز لانه قياس مع الفارق لكون الماهية في بحث اثبات الوجود الذهني غير موجودة
 مع الوجودات الغير المتناهية بخلاف الارادة فيما نحن فيه لانها مقارنة مع كل تعلق
 في كل مرتبة فان قلت ان السيد الشريف قدس سره في اى مقام حشى بهذا يعنى
 على اى كلام من شرح حكمة العين اتى بالتحشية المذكورة قلت على هذا الكلام منه وهو قوله
 واعلم ان تصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية والمحكوم عليه
 بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الصفة للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ
 واذ ليست في الاعيان فهمى في الاذهان فثبت القول بالوجود الذهني وفيه نظر لان ثبوت
 الوجود الذى هو صفة وجودية للماهية لا يستدعى ان يكون الماهية موجودة قبل
 ذلك والالزم ان يكون لها قبل وجودها وجود لا الى نهاية انتهى (الوجه الثالث) من وجوه

الجواب اخر النقض وان كان احق بالتقديم اما لطول ذيله واما لتعلقه بمجموع
الدليل وهو من حيث الطبع مؤخر عن التعلق باجزاء الدليل (من) اى الكائن
من (الايراد) انما عبر عنه بالايراد مع انه من الاجوبة ليلام النقض الاجالى ذلك
(على دليلهم) اى الفلاسفة فى اثبات قدم العالم (النقض) اى النقض الاجالى باجراء الدليل
مع تخلف المدعى او باستلزامه فسادا وهو قدم ما اعترفوا بمحدوئه كما قال (بما اعترفوا)
اى الفلاسفة (بمحدوئه) متعلق باعترفوا وحاصل النقض ان يقال ان ذلكم يالايها
الفلاسفة لا يتم مدعاكم لان ذلكم مبنى على قدم العالم ومن جلة العالم الحوادث اليومية فيلزم
من دليلكم قدم الحوادث اليومية مع انكم تعترفون بمحدوئه فتخلف عن الدليل مدعاكم
كما قال (بأن يقال) متعلق بالايراد او النقض من طرف المتكلمين (هذا الدليل) الممهود
(يقتضى ان لا يوجد شئ من الحوادث اليومية) من حيث انها حوادث قيل ان الموافق
لمسبق ان يقول هذا الدليل يقتضى اما قدم الحوادث اليومية او عدم وجود شئ
منها الاول بالنظر الى الشق الاول من الدليل والثاني بالنظر الى الشق الثاني المردد
بين الشقين الاخيرين منه اللهم الا ان يقال مراده ان لا يوجد شئ من الحوادث اليومية
حادثا بل قديما فافهم (واجيب) من طرف الفلاسفة (عنه) اى عن الوجه الثالث
المذكور حاصله منع الجريان باثبات الفرق بأن التسلسل اللازم ههنا غير الشئ اللازم
هناك فيرجع الى منع الملازمة التى ادعاها كما قال (بأن التسلسل) اللازم للفرقة الناجية
(من حدوث العالم باسره) كما يقول به الفرقة الناجية (هو التسلسل فى الامور المترتبة
المجتمعة فى الوجود وهو محال واما التسلسل) اللازم للفلاسفة (فى الحوادث اليومية
فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتأخرو مثل هذا التسلسل ليس
بمحال عندهم) اى الحكماء لجواز ان هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التى هى
ذات جهتين كما يشير اليه (فان الافلاك) جمع الفلك بمعنى السماء وانما عبر عنه بالفلك لكونه
كرويا دوارا متحركا عندهم اى الحكماء لا خيبا هذا اى قوله فان الافلاك الخ سند لمنع
استحالة التسلسل المذكور (قديعة عندهم) اى عند الحكماء (وحركتها) اى حركة
تلك الافلاك (دائمة) اى غير زائلة وغير منقطعة (فهى) اى فلك الحركة (ذات) اى صاحبة
(جهتين) الجهة الاولى منهما هى (الاستمرار) اى استمرار تلك الحركة بالنوع
(و) الجهة الثانية منهما هى (التجدد) اى تجدد تلك الحركة بالشخص (فمن جهة الاستمرار)
اى من جهة استمرارها (صدرت) اى تلك الحركة (عن القديم) فان قلت ما المراد هنا
من القديم قلت على تقدير القول بأن الفلك قديم وحركته صفته يكون المراد من القديم
الفلك فيكون صدور الحركة منه بلا واسطة وصدورها من المبدأ الفياض بالواسطة

اى بواسطة القديم الصادر عن القديم بناء على زعمهم بأن اثر القديم قديم او المراد منه
 هو المبدأ الفياض بلا التفات الى الوجه المذكور آنفا فافهم (ومن جهة التجدد صارت
 واسطة في صدور الحادث عن القديم) اى المبدأ الفياض للفاضل لسيلكوتى ايضاح في هذا
 المقام بقوله ان اريد الحركة بمعنى المتوسط فهي حالة شخصية تقتضى عدم استقرار
 المتحرك في حد من حدود المسافة اكثر من آن واحد فهي قديمة من حيث الذات متجددة
 نسبها الى حد والمسافة لاقتضاها عدم استقرار المتحرك في حد ما وتلك النسب هي
 الواسطة في حدوث الحوادث واما نفسها فقديمة بالشخص صادرة عن الفاعل القديم
 وان اريد الحركة بمعنى القطع فهي امر واحد متصل غير قار الذات فهي باعتبار ماهياتها
 صدرت عن الفاعل غير القديم ولكونها غير قار الذات يعرض لها الانقسام الى اجزاء
 غير مجتمعة في الوجود فيكون بعضها متقدمة على البعض بذاته وبهذا الاعتبار يكون
 واسطة في حدوث الحوادث لان لها اجزاء متجددة في الخارج حتى يرد ما اورده
 الشارح من ان التجدد عبارة عن انقضاء الشيء وحدوث آخر فاذا عدم جزء من الحركة
 الى آخر ما ذكره قد برهانه دقيق وبالتدبر تحقيق انتهى (وانت مما سبق خير) حاصله
 انه ليس التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة
 في الوجود بل في الامور المتعاقبة وهو ليس بمحال واما ما سبق فهو قوله وانت خير
 بأنه لو جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معدا لوجوده اللاحق لم يلزم التسلسل
 المستحيل عندهم لان من شرط استحالة عندهم الاجتماع في الوجود فيثبت لا يلزم الا
 ازالة جنس هذا المعد فان قلت لم اعاده ههنا قلت اجاب عنه بعض الافاضل بقوله
 واما اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقض مبني على مذهب الحكماء
 في جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فأشار الى انه بعهذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون
 حدوث العالم بأسره بهذا الطريق الجائز وللتنبية على ان تجوز القدم الجنسى بهذا
 الطريق ليس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب المتأخرين في مجموع العالم
 ومذهب ابن تيمية في العرش انتهى (بأنه) اى الشأن (يمكن ان يكون صدور العالم)
 من القديم (مع حدوثه) اى العالم بأسره وجيع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه
 واستمرار جنسه (على هذا الوجه) خبر يكون اى كائن على هذا الوجه بأن يتعاقب الافراد
 بعضها لبعض بذاتها اى بلا واسطة الجسم المتحرك القديم بأن يكون صدور كل معدات
 واسطة في صدور الآخر من القديم بالذات فهذا التسلسل جائز عندهم لعدم اجتماع
 الافراد في الوجود (فلا يلزم القدم الشخصى في شئ من اجزاء العالم بل القدم الجنسى

قوله ما اورده الشارح
 اى اورده فيمانياتي
 بعد سطور عشرة
 او نحوها (منه)

بأن يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا) يعنى ان هذا الجواب مبنى على ان التسلسل جائز اذا كان الواسطة ذات جهتين وذلك كاجاز فى بعض الحوادث عندهم كذلك جاز فى الحوادث باسرها فلا يلزم مدعا كم الذى هو التقدم الشخصى بل التقدم الجنسى كما قال به الذى يسند اليه قول آت وقيل اقول لا يخفى عليك ان هذا وما سبق منه انما يتم على مذهب المتكلمين لقائلين بأن الفاعل فى الكل هو الله تعالى وعلى تحقيق الحكماء من ان الكل صادر عن الله تعالى والجواب المذكور سابقا مبنى على مشهورهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وكل وجهه فيرجع النزاع الى النزاع اللفظى المبني على النزاع المعنوى فافهم (وقد قال بذلك) اى بالتقدم الجنسى (بعض المحدثين المتأخرين) قيل المحدثين بقبح الدال على صيغة اسم المفعول فيرادف المتأخرين ويؤيده قوله وقد رأيت الخ ومعنى المحدثين القائلين بحدوث العالم وهو ابو نصر الفارابي وقيل لا بل معناه اى العارفين بأحاديث رسول صلى الله تعالى عليه وسلم على ان يكون بكسر الدال المتأخرين اى لا السلف من المحدثين وهو مقابل لما سرفى المتن من قوله واجمع السلف من المحدثين على ان العالم حادث اى على انه حادث بجميع اجزائه وليس فيه قديم ولو جنسا (وقد رأيت فى بعض تصانيف) جمع تصنيف مثل تدابير وتدبير والمراد منه المصنفات اى فى مصنفات (ابن تيمية) هو ابو العباس احمد بن تيمية من افاضل الحنابلة وهو من الجسمة القائلين بكونه تعالى فى جهة ومكان قال انه لا فرق عند بيده العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم أجده واستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى يكون العرش مكانه تعالى ولعلما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه قدما قال بتقديمه الجنسى وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية (القول به) اى بتقديم الجنس (فى العرش) اى فى حق العرش وقال بعضهم ولما كان مذهبه اى ابن تيمية اثبات المكان للواجب وهو العرش فى زعمهم لم يمكن له اى لابن تيمية القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فاكتفى بحدوث الاشخاص وقنع به عما وجب عليه فى الباب انتهى (وقال الامام حجة الاسلام) محمد الغزالى قدس سره العالى (رد الجوابهم المذكور) حاصل الجواب المذكور الذى مر آتفا بقوله واجيب عنه الخ منع جريان الدليل فى صورة القضا لان مادته فيه غير صادقة فى الحوادث اليومية وهى التسلسل فى الامور المجتمعة والامام رد الجواب المذكور باثبات الاجتماع فيها ايضا لكن ذكر الشق الاول والغير المجتمع توسيعا للدائرة وهو كثير من كلامهم (ان هذه الحركة) مقول لقال اى حركة الفلك الدائمة (مبدأ الحوادث من حيث انها) اى الحركة (مستمرة او من حيث

انها متجددة) لابد ههنا من اعتبار المجاز الحذف او المجاز المرسل فان الحركة واسطة
لامبدأ ومصدر وما ذكره من التردد توسيع والا فالواسطة هي الحركة من الحيثية الثانية
(فان كانت) تلك الحركة مبدأ الحوادث (من حيث انها مستمرة) اى دائمة لا زلا وبدا
مع قطع النظر عن تجدها (فكيف يصدر) استفهام انكارى بمعنى فلا يصدر (من مستمر)
اى متصل واحد (متشابه الاجزاء) صفة مستمرة وتشابه الاجزاء هو الاتحاد فى النوع
(شئ) فاعل يصدر (فى بعض الاحوال دون بعض) يعنى فكيف يصدر منه ذلك فى بعض
الاحوال مع عدم صدوره منه فى بعض آخر من الاحوال وهو يستلزم الرجحان من
غير مرجح قيل حكم بأن الحركة متشابه الاجزاء مع ان الحركة بمعنى التوسط لا يقبل
القسمة اصلا فيمكن ان يراجع متشابه الاجزاء الى السلب اى لا يكون اجزأؤه متخالفة
سواء كان له اجزاء لم تتخالف او لا يكون له اجزاء اصلا (وان كانت من حيث انها متجددة
فما سبب تجدها فى نفسها) استفهام حقيقى يعنى اقرارى (فيحتاج الى سبب آخر البتة
فيتسلسل واعتراض عليه) من طرف الفلاسفة وحاصله ان هذا الرد وان كان صحيحا
فى نفسه لكنه لا يكون ملزما لهم (بأن هذا التسلسل جائز عندهم) اى عند الفلاسفة يعنى
ان التسلسل لازم وبطلانه ممنوع كيف والتسلسل فى الامور المتعاقبة جائز لعدم وجوب
اجتماع الآحاد اى آحاد اسباب التجدد فجاز ان يكون فرد من افراد الاسباب على
سبيل التعاقب موجودا على نحو ما قال الشارح فى حدوث العالم باسره فتأمل (وهم) اى
الحكماء (قائلون بجواز التسلسل فى الامور المتعاقبة ووقوعه) اى التسلسل (فيها)
اى فى الامور المتعاقبة (قلت) نصرة للامام وجوبا للاعتراض باثبات التسلسل المحال
(التجدد) اى الحدوث والوجود جديدا (عبارة عن انقضاء شئ وحدث شئ آخر
فاذا عدم) اشارة الى بيان الكبرى (جزء من الحركة فلا بد لعدمه) اى لعدم الحادث من
علة حادثة لما بين فى محله من امتناع ترجيح الممكن بنفسه الى احد جانبي الوجود وعدم
(وتلك العلة اما امره وجود) ذكره لتوسيع الدائرة وتشخيص الاذهان والا فالامر
الموجود لا يكون علة لعدم شئ فان علة عدم عدم العلة وكذلك الشق الثالث باعتبار الجزء
الاول قيل كان موضع هذا الكلام اعنى به قوله وتلك العلة اما الخ بعد نقل الكلام الى علة
كل من امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى ان يقال اما بعضها
موجود وبعضها معدوم بل انما يتحقق انتقاله الى علة كل من ذلك الامر الموجود الى
غير النهاية فيلزم التسلسل (او عدم امر موجود) لا يقال لا يجوز ان يكون عدم علة
له لانه لا بد عند تجدد المعلول من تجدد امر هو علته وعدم ليس كذلك لما مر جوابه

من انه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد شئ وبين ان يقال تجدد العدم لاننا نقول هذا انما هو في العدم المطلق دون عدم امر موجود فلذلك قيد ههنا به وبهذا ظهر فائدة القيد واما قوله اما وجود امر موجود فالظاهر انه لا فائدة في التقييد فنفطن (او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود) وذلك اما بان يكون علة عدم كل جزء مركبا منهما او بان يكون علة عدم بعض الاجزاء مركبا منهما وعلة عدم الباقي امر موجود (و) بناء (على) الشق (الاول) من التردد (نقل الكلام الى علة ذلك الامر) الموجود الحادث فنقول لابد لقيضان الوجود عليه من جانب المبدأ القياض الموجب على رأيكم من علة حادثة هي اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود كارتفاع الموانع الموجود الذي يمنع وجوده او مركب منهما على ما صرح به الفاضل الكتنبوي قال مولانا الخليل في مقام الايضاح اي في ايضاح قوله (حق يلزم التسلسل في الامور المجتمعة) الخ وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في آن يستلزم كون حدوث علة الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك العلل الموجودة مجتمعة لامتعاقبة انتهى (المرتبة) صفة بعد صفة للامور (و) بناء (على) الشق (الثاني) اي على تقدير ان يكون علة انعدام جزء الحركة التي هي جزء من مفهوم التجدد (يكون ذلك العدم) اي عدم امر موجود اي عدم ارتفاع الموانع (عدم جزء) هذا الجزؤ ارتفاع الموانع (من اجزاء علة وجوده) اي تحققه (ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شئ لا يكون عدمه) اي عدم ما لا يكون وجوده علة لوجود شئ (علة) خبر يكون (لعدمه) اي لعدم ذلك الشئ فثبت ان ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده لان العلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تحلفه عنها فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل كما صرح به في بعض الحواشي (فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها) اي تلك الموجودات وذلك لانه اذا كان وجوده علة لوجود شئ يكون عدمه علة لعدمه فيكون عدم جزء من اجزاء علة وجود الحركة علة لعدم الحركة مثلاً نفرض موجودا يكون له علة ذا اجزاء فعدم جزء من اجزاء ذلك العلة علة لعدم الحركة ثم نفرض ثانيا موجودا آخر يكون له علة ذا اجزاء فعدم جزء من اجزاء العلة علة لعدم جزء الحركة الذي جزء من اجزاء علة الاول للموجود الاول وهكذا الى غير النهاية (و) بناء (على) الشق (الثالث) لابدان يكون احدا القسمين (من) بيان احد (الامور الموجودة) على تقدير الاول (وتلك الاعدام) على تقدير

الثاني (او كلاهما) على الثالث (غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة) والمراد من ذلك الوجهين المذكورين من الشق الثالث
كون احدا القسمين غير متناه وكونهما غير متناه فافهم قال بعضهم في بيان لزوم ذلك التسلسل
هكذا اما على الاول فان كان غير المتناهي الامور الموجودة فالتسلسل ظاهر وان كان
الاعداد فباعتبار الموجودات التي هي اعدام لها واما على الثاني فباعتبارها جميعا انتهى
والحاصل اى حاصل الجواب المذكور عن الاعتراض الوارد على الامام حجة الاسلام
قيل وقائدة هذا الحاصل هو تميم الامور الموجودة الذي هو الشق الاول حتى لا يرد
المنع على الحصر وبيان لزوم التسلسل في الاول حال عدمه اللاحق وفي الثاني حال
وجوده السابق وحال الشق الثالث ظاهر وقال الاستاذ الكلبى هذا اى قوله
والحاصل الخ جمع الاقوال المتشعبة مع زيادة فائدة بوجهين الاول تعيين الجانب الذي
تسلسل فيه الموجودات من جانبي الوجود والعدم لان ما سبق ساكت عن التصريح
بهذه الفائدة الثانية دفع ما يرد على الحصر في الشقوق المذكورة الى آخر ما قال انه (يلزم
التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة) المراد من الامر الموجود في الشقوق
الثلاثة اعم من الامر الموجود وما يستلزمه بناء على ان الفرض لزوم التسلسل في الامور
الموجودة في احد الجانبين او كليهما بأى وجه كان على ما يؤيده قوله الآتى يستلزم
حدوث امر موجود فافهم اما انه يلزم ذلك التسلسل (في حال وجوده) اى وجود
جزء من الحركة (السابق) صفة الوجود وتلك السبقة كاشفة على العدم (او) في حال
عدمه) اى عدم ذلك الجزء (اللاحق لان عدمه) اى لان عدم جزء من اجزاء الحركة
الحادثة المستمرة بعد حدوثه ابدا (ان كان حادثا بسبب) حدوث (امر موجود)
يقضى زوال الجزء وبجماع عدمه بالضرورة (او) بسبب حدوث (عدم امر) كعدم
ارتفاع الموانع (يستلزم) ذلك العدم (حدوث امر موجود) فيوجد ذلك الموجود
وقت ملزومه الذي هو العدم الحادث وقت عدم الجزء بالضرورة يوجد هذا الامر
الموجود وقت عدم الجزء ولوفى آن (كعدم عدم المانع) عن وجود الجزء في الزمان
الثاني لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة التامة لوجوده
(المستلزم) ذلك العدم الاول (لوجود المانع) عن وجود الجزء بناء على ان رفع السالبة
المحصلة نقيض مساو للموجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعنى ان كان
عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احدهذين الامرين في جميع المراتب الغير المتناهية
(يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة) في الوجود ولوفى آن واحد (الحادث)

في حال عدمه) اى في حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم ففي الضمير استخدام وتفصيله
 في الكتبوى فان أردته فارجع اليه (وان كان) اى عدم الجزء (بسبب عدم امر
 موجود لا يستلزم) صفة عدم (امرا وجودا لزم التسلسل المذكور) اى التسلسل
 في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة (وقت وجود ذلك الحادث) وهو وجود جزء
 من الحركة (وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت) قيل ان هذا السؤال لا يرد على
 ما ذكره الشارح لان التسلسل الذى بينه كان بالنسبة الى نفس وجود المانع بمعنى انه
 لا بد لهذا المانع من علة ولهذا العلة من علة اخرى وهكذا بالنسبة الى الموانع بمعنى
 انه لا بد لهذا المانع من مانع ولهذا المانع من مانع وهكذا حتى يقال لا يلزم الترتب بين
 تلك الموانع اذ يجوز ان لا يكون بعضها متوقفا على بعض ولعله ذكر السؤال ليثبت
 التسلسل المستحيل بين تلك الموانع على هذا ايضا وحاصله منع لزوم التسلسل
 في الموجودات المترتبة المجتمعة على التقدير الثانى من الشق الاول الذى هو عدم امر
 يستلزم امرا موجودا (على تقدير ان يكون عدم كل جزء) المستفاد من قوله فاذا عدم
 جزء من الحركة (مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب بين
 تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل) اى في عدمه اللاحق والا ففى حال وجوده
 السابق لازم البتة لا يقال هذا مخالف لما تقرر فيما بين القوم من ان علة عدم العلة العدم
 لا نأقول علة العدم على هذا التقدير ايضا عدم العلة غايته ان عدم العلة لاجل وجود
 المانع وامثاله شائع (بل ترقى في عدم لزوم الاستحالة) لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود
 ايضا) كما لا يلزم الترتب (لجواز ان يكون حدوثها اى الموانع (ولو آنا كافيا) من غير
 ان يكون الانفس الموانع دخل في ذلك الانتفاء (فى انتفاء ما) اى الاجزاء المنوعة
 (هى مانعة عند اى عام وعبرة عن تلك الاجزاء (قلت تلك الموانع) اى موانع وجودات
 الاجزاء المتعاقبة (متعاقبة فى الحدوث) لكونها لازمة للاعدام المتعاقبة فى الحدوث
 لكونها واسطة فى العدم الطارى لجزء الحركة (فان اجتمعت) اى تلك الموانع
 (فى الوجود لزم التسلسل المستحيل) لوجود شرائط استحالة وهى الترتب
 والاجتماع فى الوجود (لان آحادها) مترتبة فى نفس الامر (فى الحدوث بحسب
 الزمان) فيكون الترتب وضعيا لا طبعيا لكن ايهما وجد استحالة التسلسل (ومجتمعة
 فى الوجود فيجرى فيه التطبيق) المثبت المظهر بطلان التسلسل (ولا يقدح فيه عدم
 ترتبها بحسب الذات) فقولكم ان الامور المترتبة بحسب الذات شرط جريان التطبيق
 باطل لانه كما يجرى بحسبه يجرى بحسب الحدوث فتخصيص احدهما بالشرط دون

الآخر تحكم بحت (كلايخفى على) كل احد (ذى فطرة سليمة) دون ذوى عقول
عقيمة وافكار سقيمة يفيد بهذا القيدانه لا يخفى لكن لا مطلقا بل اذا علم هذا الاخذو هذا
التطبيق وتلخيص الجواب اثبات الملازمة المنوعة بتحرير ان مرادنا من الترتب
ما يفيد صحة جريان البرهان عنداولى فطرة سليمة سواء كان الترتب ذاتيا اوزمانيا
فالتسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاستناد المذکور
اى استناد عدم كل جزء من اجزاء الحركة الى عدم عدم المانع (فانا) هذا تنبيه لادليل
فافهم (نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها) قيل لا يخفى ان التطبيق
وان جرى فيها لكنهم ليسوا بقائلين بجريانه الا فى الامور المترتبة بحسب الذات هذا
كلامه وانت خير بانهم لم يصرحوا بعدم جواز جريان غايته ان اكثر ما اجرأ
فيه انما هو من هذا القيل اى الترتب بحسب الذات فالحق ما قاله الشارح المحقق
(على السلسلة المبتدأة) من المانع (الحادث بالامس ونسوق البرهان) الى الآخر فاذا
ذهبت الى غير النهاية يلزم مساواة الناقص الزائد وهو باطل وان تناهت الناقصة فيلزم
تناهى الزائد ايضا لان الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه ايضا فحينئذ يلزم التناهى
على تقدير اللاتناهى وهو خلاف المفروض (وان لم تجتمع) اى تلك الموانع (نقلنا
الكلام) اى المشتمل على الشقوق الثلاثة بالترديد كما هو الظاهر من قوله (الى علة عدمها)
اى عدم تلك الموانع بأن عدمها ما امر موجود (فيلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات)
على الشقوق الثلاثة المذكورة سابقا (الحادثة) صفة الموجودات (وقت عدمها)
اى الموانع اى وقت عدمها اللاحق وهو القسم الاول (او وقت وجودها) السابق
كما مر نظيره وهو القسم الثانى يعنى اذا كانت الموانع عدم امر موجود لا يستلزم امرا
موجودا (فان علة عدم كل مانع من تلك الموانع المتقدمة بعد حدوثها متعاقبة) (اما عدم
عدم المانع) عن استمرار وجوده (المستلزم وجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته)
قال بعض المحشين على قوله فان علة الخ فيه ان الظاهر ان اقسام العلة المذكورة سابقا يجرى
هنا ايضا فواجه اختصاصهما بالذكر وقال بعضهم كلاما يصلح جوابا عنه بقوله وانما
لم يتعرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كان العلة عدم عدم المانع فى جميع
المراتب اوللاشارة الى التحقيق انتهى واقول الظاهر من نقل الكلام هو نقل الحاصل
المذكور سابقا بل عليه قوله او وقت وجودها فيكون الشقوق اربعة بل ستة يضم
الوجود السابق الى الثلاثة واقتصار البيان على بعضها بقوله فان علة عدم الخ لعله
لاحتياجه اليه (وعلى الاول) اى وعلى التقدير الاول وهو كون المانع عدم عدم المانع

(يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية) اى يلزم وجود موانع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا بأن يكون كل مانع من تلك الموانع مانعا عن وجود المانع المنعدم من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وبعضهم حلوا الموانع على علل مانع واحد بناء على ان علل المانع عن الشيء موانع ايضا لذلك الشيء ومترتبة ذاتا في الحدوث مع عدم ذلك المانع الواحد المنعدم (وعلى) التقدير (الثاني) وهو كون المانع عدم جزء من اجزاء علته (يلزم ان يكون تحقق ذلك الموانع موقوفا على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل) يعنى التسلسل حال وجوده في اسباب وجوده اى المانع (الوجه الرابع ماعول) اى اعتمد عليه (بعض) فاعل عول (المتأخرين) وهو مولانا على الطوسي من المتكلمين في الرد على استدلالهم المذكور الذى مقتضاه قدم بعض اشخاص العالم كالفلاك والعقول وهوى العناصر وانما عول عليه لانه ابطال دليلهم بما هو مذهبهم وهو مقارنة الحوادث للقديم وحاصل الوجه الرابع انه لو تم دليلهم لزم الفساد وهو منافاة مقتضاه لما ذهبوا اليه من مقارنة القديم للحدث فيكون نقضا للدليل المذكور ولا يرد ما ذكره بعض الافاضل فلا يحتاج الى تكلف كما صرح به بعض الكمل الذى هو الى سواء السبيل ادل (وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة) وهى استعدادات الحركات واستعدادات الصور والعوارض الواردة من جانب الازل اى من جانب المبدأ فلذا قلت كالصور الواردة على الهيولى مثلا فانهم شبهوا الهيولى بالسقف والصورة بالعمودات تبدل مرة بعد حين العمودات والسقف باق في موضعه (الغير المتناهية) صفة الاستعدادات بعد صفة (على) متعلق بالتوارد (مادة قديمة) وهى هيولى العنصرية والفلكية (بل) كلمة بل للترقى في ابطال الشق الثانى وقد حصل ذلك من وجهين احدهما تعميم الحوادث من العروض وغيرها والثانى تعميم القديم من المادة وغيرها فقوله مطلقا الاتى يحتمل ان يكون تعميما للقديم بالنظر الى المادة وغيرها ويحتمل ان يكون ما يليه من التعميم بيانه (عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث) اى الحوادث العنصرية او الفلكية او تصورات المجرد او تعلقات الارادة القديمة (واردة على ذلك القديم عارضة له) هذا مع قوله واردة خبر واحد لكنت كقولهم هذا حلوا حاض بمعنى من فلا يلزم كون الصور التى هى الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له (اولا غير معقول) بمعنى غير متصور او غير ممكن (لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم

ما لا يكون مسبوقا بالعدم (قبل ظاهره بالعدم مطلقا) سوى كان عدم القديم او عدم
 غيره ولكنى اقول فيه ما فيه من انه لو عمى العدم من عدم القديم وعدم غيره لزم وجود
 الحادث قبل وجود القديم وهو باطل فالحق عندي ان القديم ما لا يكون مسبوقا بعدمه
 اى بعدم ذاته فافهم (والحادث ما يكون مسبوقا به) اى بالعدم (فلا بد) هذا بيان
 للنتيجة (ان يكون) القديم (سابقا على كل) فرد (واحد ما يصدق عليه الحادث)
 هو اعلم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشخص او بالنوع او بالجنس اذ مفهوم
 الحادث صادق على كل واحد منها اى من المذكورات اعنى الشخص والنوع والجنس
 فالمراد ان يكون سابقا عليها على ذلك المعنى اذ لو لم يكن سابقا بل كان مقارنا بحادث
 مسبوق بالعدم فمع عدم ذلك الحادث امان ان يكون للقديم المقارن له عدم فيكون كون
 القديم مسبوقا بالعدم او يكون وجوده يستلزم تقدم القديم على الحادث وهو المطلوب
 وخلاف المفروض اذ المفروض المقارنة لا السابقة فتأمل (وهذا) اى وجوب
 كون القديم سابقا على كل حادث كلا فراديا (يوجب ان يكون له) اى للقديم (حالة)
 اى زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شئ من الحوادث
 (يتحقق فيها سبقه) اى للقديم (على كل واحد مما يصدق عليه الحادث) فالنتيجة
 القديم يوجب ان يكون له حالة مذكورة وكل شئ هذا شأنه يكون القول بتوارد
 الاستعدادات الغير المتناهية عليه بل عدم تنهاى حوادث متعاقبة مع وجوده مطلقا
 غير معقول وقوله يلزم اشارة الى علة الكبرى المطوية (اذا ما كان مقارنا مع واحد
 منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو) اى كون القديم غير سابق
 اذا كان مقارنا مع واحد منها على كل واحد منها بل على بعضها (ظاهر بضرورة العقل
 ويلزم) عطف على لا يكون (من توارد الحوادث) سواء كانت حوادث عنصرية
 او فلكية واو قال يلزم من معيته ان لا يتناهى الحوادث للمادة القديمة مطلقا لكان اولى
 لشمول القسمين المذكورين سابقا بعد الترتى وقبله (الغير المتناهية عليه) اى على القديم
 ان لا يوجد له اى للقديم تلك الحالة التى فيها سبقه على كل فرد منها (بل مقارنته دائما مع
 بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق) بدون المقارنة
 (على كل فرد بديهية) ولقائل ان يقول مقارنة القديم مع الحوادث بالقياس الى
 وصف عدم التنهاى للحوادث المستلزم بكون الحوادث مسبوقا بالعدم وسبقه على
 كل ما صدق عليه الحوادث بالقياس الى وصف الحدوث المستلزم لكونه مسبوقا
 بالعدم والمنافاة انما يلزم لو كانت المقارنة والسبق بالقياس الى حالة واحدة فتأمل

فان قلت ماوجه التأمل قلت وجهه ان المقارنة والسبق كلاهما باعتبار ما صدق عليه
الحوادث كما هو الظاهر عند العقل والمتبادر من كلام الشارح المحقق (قلت هذا) اى
الحكم ببداهة المنافاة المذكورة آنفا (بداهة الوهم لابداهة العقل) كلاهما اضافة
الى الفاعل بمعنى ان ذلك الحكم حكمه وهو الوهم لا عقل العاقل لان العقل لا يرضى
بذلك الايجاب وانما يرضى به وهم المجيب ولذا سلك ببداهة هذه المنافاة المذكورة بقوله
والمنافاة بين دوام الخ فان قلت ما الفرق بين البداةتين المذكورتين قلت اذكر لك مثالا
يحصل به الفرق بأن اقول الميت جاد والجماد لا يخاف منه فبداهة العقل ان الميت
لا يخاف منه وهو الحق وبداهة الوهم انه يخاف منه وهو ليس بحق قال بعضهم والاصح
في الجواب ان يقال معنى مقارنة الحوادث الغير المتناهية مع القديم دائما مقارنة فردما
منها مع القديم كما سيجي في القدم النوعي في الحقيقة لم يقارن القديم الا القديم تأمل
فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث لا على مجموعها كما زعم المتوهم فالمراد به
الفرد المنتشر قوله (انما يستلزم) خبر فان اى يستلزم التقدم المذكور (كون القديم
متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها) اى من الحوادث سواء كان ذلك الفرد شخصا
او جملة اشخاص متناهية او غير متناهية (وان كان مقارنا) دائما (لفرد آخر) اى
غير الفرد المسبوق بل فردما (منها) اى الحوادث (وهنا) اى في مقام الاستعدادات
الحادثة الغير المتناهية على المادة بل عدم تنهاى حوادث الخ (لما كان القديم موجودا
مع انتفاء كل فرد من الحوادث) اى انتفاءه المقدم على وجوده قيل اى انتفاء كل فرد
على سبيل البديل فلا ينافى ما يأتى من قوله (اذما من فرد منها الا والقديم قبله) اى قبل
ذلك الفرد (مع) قيد موجود الثانى (الحادث السابق عليه) اى على ذلك الفرد
ولا يمتك عند هذا الحادث بل يتحقق مع الحادث السابق على هذا الحادث السابق
وهكذا الى غير النهاية (فيتحقق) جواب لما (تقدمه) اى تقدم القديم (على كل فرد
منها) في زمان ما (مع دوام المقارنة) اى مقارنة القديم (بفرد آخر منها) واللازم
من هذا الدوام قدم فردما او قدم نوع تلك الحوادث ونحوه من الامور العامة المشتركة
بين تلك الحوادث الغير المتناهية كالجنس والفصل ونحوهما والحكماء قائلون به
(وانما يلزم ما ذكره) بعض المتأخرين من دعوى بديهية المنافاة بين دوام المقارنة مع
بعض الافراد والسبق على كل فرد (لولا زم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث
في) متعلق بالسبق (زمان واحد) وهو ليس كذلك بل انما) يعنى لم يؤخذ في مفهوم القديم
السبق على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد بل المأخوذ ان يكون سابقا

على كل فرد من افراد الحادث (يلزم ذلك) اى السبق على الجميع في زمان واحد
 (في الحوادث المنتهية واما الغير المنتهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام
 المقارنة لفرد ما) اى لفرد منتشر (منها) اى من الغير المنتهية (وذلك ظاهر) يعنى
 ذلك التحقق مع ذلك الدوام ظاهر لاسترة فيه فلا منافاة بينهما كما توهمه القائل هذا ولك
 ان تقول ان كان القديم عبارة عما يكون له سبق على كل فرد واحد من الحوادث فالحق
 وهو ما قاله الشارح وان كان عبارة عما يكون له حالة لا يقارنه فيها حادث فالحق هو ما قاله
 القائل والظاهر من اقوال المتكلمين انه هو هذا فنقلب القائل بما لا يليق ذكره فلمصرى
 هو مائب قولاً صحيحاً واقفاً من الفهم السقيم (وقد اعترض) من جانب الفلاسفة (عليه)
 اى على الجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه اى على وجه الرابع بمنع المناقاة كابراد
 الشارح لا اعترض على الشارح (بأن) متعاقباً بعترض (المناقاة) المذكورة في كلام
 الجيب المعترض عليه (انما يلزم لو استلزم حدوث) فاعل استلزم (كل فرد حدوث)
 بالنصب مفعول يستلزم (الكل المجموع) الذى (هو عين الافراد الموجودة وليس)
 عند الحكماء (كذلك) فيجوز ان يكون الكل المجموع قديماً فلا يجب تقدم المادة عليه
 كما نحن فيه لانه غير متناهى الافراد واما في متناهى الافراد فيستلزم فعنى قوله لو استلزم
 حدوث كل فرد لو استلزم حدوث كل فرد مطلقاً سواء كان الافراد متناهية او لا وليس
 كذلك لان الاستلزام في المتناهى فقط وما نحن فيه غير متناهى فليس الكل المجموع ههنا
 حادثاً فيدوم المقارنة مع السبق على كل فرد (وانت تعلم فساد) اى فساد الاعتراض
 يعنى ان هذا الاعتراض فاسد (لان حدوث كل فرد) مطلقاً سواء كانت الافراد متناهية
 اولاً (يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدث الجزء)
 اى حدوث كل جزء (يستلزم حدوث الكل بديهية) وذلك لان المجموع ليس الا تلك
 الافراد من حيث ان الكل يتركب من الاجزاء فان كانت حادثة فهو ايضا حادث قيل
 ان اريد ان حدوث جميع الاجزاء يستلزم حدوث الكل بديهية فسلم ولكن ينبغي
 ان يقول وحدث الاجزاء وان اريد ان حدوث جزء فقط يستلزم بالبدية ممنوعة
 هذا والجواب ان المراد بالكل من حيث هو كل لا في ضمن جميع الاجزاء والمراد
 بالجزء كل الاجزاء يجعل اللام للاستفراق انتهى ثم اراد ان يبين منشأ غلط المعترض
 فقال (وكانه) اى المعترض (توهم ان حدوث الكل المجموع انما يتحقق بأن لا يكون
 شيئاً من آحاده) اى من آحاد الكل المجموع (موجوداً اصلاً) في زمان وان كان
 قديماً عنده (ثم توجد) تلك الآحاد في زمان واحد (وهو) اى ذلك التوهم

(توهم بعيد) لان حدوث بعض الافراد كاف للحكم بمحدوثه لما مر من ان حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل (و) الحال (قد) اى على التحقيق (قدح) اى طعن (بعض الفضلاء) وهو العلامة الثانى سعد الدين التفتازانى وذلك القدح قدح به اى ذكره فى شرحه على العقائد النسفية فى اواخر بحث صدور الاعيان والاعراض فى الجواب عن بحث ثالث اورده هناك وانما اورده ذلك العلامة فى تميم دليل حدوث العالم بأن يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بدليل طريان الدم واما الاعيان فلانها لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فى) متعلق بقدح (مذهب الفلاسفة) اى فى استدلال الفلاسفة فى قدم العالم بأن وجود الماهية (ليس الا فى ضمن الافراد وهم) اى والفلاسفة (قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث) مع قولهم بقدم الماهية (فيلزم عليهم) اى على الفلاسفة (حدوث ماهيتها) والحال انه مناف لقولهم بقدم الماهية كما سبق آنفا قيل ان وجود الماهية ليس لها وجود فى الخارج فى نفسها بل وجودها فيه انما هو فى ضمن الافراد ولكن هذا مسل عند من لا يقول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج كصاحب المحاكات واكثر المتأخرين واما عند من لا يقول فليس بمسلم فتأمل (فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد) وكذا لا يتصور قدم الجنس اذا لا وجود له الا فى ضمن الانواع فان قلت فلم خص النوع بالذكر قلت اجاب عنه الفاضل الكنبوى بقوله لعل التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك فى نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما فى كلام بعض الفضلاء لان الماهية التى لا توجد الا فى ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى (قلت هذا الكلام سخيّف) بالخاء المعجمة بمعنى الضعيف مطلقا وقد جاء بمعنى ضعيف العقل وخفيفه والمراد هنا المعنى الاول وحاصله ان كلامه حق لكن لا يقدح مذهب الفلاسفة (لان مرادهم) اى الفلاسفة (من قدم النوع) ليس قدم الماهية بل مرادهم منه (ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجود بحيث لا ينقطع بالكلية) قال مولانا الكنبوى لا يخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال كما وقع فى ان لا يزال ولهذا قيل هذا اى لا يزال بمعنى الابد على وفق مرادهم لامعنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه ما من فرد الا وقبله فرد آخر لا الى نهاية كما قال التفتازانى وكذا الكلام فيما ذكره فى قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضى لصورة المضارع للاياء الى الوجه الثانى من الوجهين الذين اوردهما المولى الخيالى انتهى (ومن البين) خبره مقدم على المبتدأ

قوله حق فلا يراد
ان التأيد بالكلام
ليس من شان العاقل
(منه)

وهو جملة قوله (ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك) اى قدم النوع على هذا المعنى (اصلا)
 وقطعا (وليت شعري) يريد بهذا الكلام ايراد مثاله من المحسوس لتشبيه المقول
 بالمحسوس (ماذا) للاستفهام (يقول هذا القائل في الورد الذى لا يبق فرد منه اكثر
 من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل حاككة بأنه لا فرق
 بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم) فكما ان الورد لم يبق فرد منه اكثر
 من يوم او يومين مع انه يوصف بالوجود والبقاء فى شهر او شهرين بواسطة تحققه
 فى ضمن الافراد الموجودة على سبيل التعاقب فى شهر او شهرين فكذلك يوصف النوع
 بالقدم بواسطة تحققه فى ضمن الافراد الموجودة على سبيل التعاقب اذ لا وان لم يكن شئ
 من الافراد اذ لا بل يكون كلها حوادث على سبيل التعاقب لا يقال فرق بينهما فان
 الورد متحقق فى ضمن الافراد والافراد موصوف بالوجود على سبيل التبدل والتعاقب
 شهرا او شهرين فبواسطة اتصافها به على ذلك الوجه اتصف الورد به فانه وان كان
 متحققا فى ضمن الافراد ايضا الا ان الافراد لا يوصف بالقدم لاعلى سبيل الاجتماع ولا
 على سبيل التعاقب حتى يوصف باتصافها ايضا به لانا نقول ليس المراد بالقديم الا ما
 لابتدايته له بواسطة الوجود فالنوع لما لم يكن لوجوده المتحقق فى ضمن الافراد الغير
 المتناهية بداية اتصف بالقدم وان لم يتصف الافراد به اصلا لكونه ذا بداية كما ان الورد
 متصف بالوجود المتحقق فى ضمن الافراد الغير المتناهية المنقطع فى شهر او شهرين
 وان لم يتصف شئ من الافراد بذلك (الوجه الخامس من اليراد على دليلهم) اى على
 دليل الفلاسفة الذى اقاموه على قدم العالم (ان برهان التضايف بل غيره) اى غير
 برهان التضايف (من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور
 الموجودة) فى نفس الامر (المترتبة) ذاتا و زمانا بل وضعا فى بعض المواضع كما انفصل
 بعض الآحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر (سواء كانت) تلك الامور الموجودة
 (مجتمعة) فى زمان (اولا) اى اولم يكن مجتمعة فى زمان بأن كانت متعاقبة الوجود
 كالحوادث اليومية (وذلك) هذا دليل بطلان لزوم التسلسل فيها (لان حاصل
 برهان التضايف) وهو النسبة الواقعة بين الشيئين لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر
 فاضبط (انه) شان (لو ذهب سلسلة المتضايفين) ولو بالسابقة والمسبوقية فى الواقع
 (الى غير النهاية) سواء كان كل مقدم منها علة معدة لما بعده اولا (لزمن ان يكون عدد
 احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين متكافيان
 وهو) اى التكافؤ التساوى والتعادل يقال فلان كفو فلان اى نظيره اى متساويان

(في الوجود ضرورة) معنى انه اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجدا آخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكون متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوى العدد في المتساويين المشهورين كأب واحده ابناء كثيرة لكن لا بد بازاء كل بنوة ابوة على ما صرح به السيد الشريف في شرح المواقف وتقرير البرهان على ما اختاره صاحب التجريد انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير لاتناهيها والالزم الزيادة المذكورة وتقريره على ما اختاره الشارح انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة احد المتضايفين على الآخر والالوجد في السلسلة حادث متصف بالسابقة بدون المسبوقية فيلزم تناهيها على تقدير لاتناهيها هذا خلف لانه اجتماع النقيضين كاقال (بيان الملازمة) اى بيان لزوم كون احد المتضايفين اكثر من عدد المتضاييف الآخر (انه) اى ان الشان (لو كان التسلسل من) متعلق بكان (جانب المبدأ) اى العلة بأن يكون التسلسل في العلة متصاعدة دون المعلول لانه متنازلة وفيه ان الظاهر ان التسلسل في العلة هو ان يؤخذ من علة معينة ويكون الذهاب منها الى علتها وهكذا فقولاه الآتى كالمعلول الاخير ينا في ذلك الا ان يقال المراد من التسلسل في العلة التسلسل الواقع على ذلك الطريق بأن يكون متصاعدة فحينئذ لا منافاة قال الاستاذ الكلبوى بعدم افسر من جانب المبدأ بقوله اى في جانب العلة واما اذا اخذنا التس في جانب المعلولات فحينئذ نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التى لا علة لها كاذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا نعم اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة انتهى (واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير) كاف كالمعلول للتشبيه اى لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير على كون المراد من المعلول الاخير معلولا اخيرا في الواقع كما هو المتبادر وللتمثيل على كون المراد منه معلولا اخيرا فمروضا فافهم (فهذا المعلول له مسبوقية) بعلته (بلاسابقة) على شئ (وكل واحد من احاد السلسلة) سوى المعلول الاخير (له سابقة) على معلوله (ومسبوقية) بعلته (فيتكافؤ) بأن يقع بازاء كل سابقة مسبوقية وبالعكس اذ التكافؤ في اللغة التساوى والتعادل يقال فلان كفؤ فلان اى نظيره فالمنى فيتساوى (عدد السابقات والمسبقيات فيما فوق المعلول الآخر ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية) بعلة (بلاسابقة) على شئ (فيزيد) في المتضايفين (عدد المسبقيات على عدد السابقات بواحد وهو محال

لانه يلزم منه ان يكون القصير متساويا وبالطويل مثلا قال الكلبي بعد قوله ومحال
 بداهة اذ لا يجوز العقل سابقا بلا مسبوق ولا مسبوقا بلا سابق انتهى اعلم ان ما نحن
 فيه وهو ان هنا مسبوقا بلا سابق ان كان معناه ان هنا مسبوقا وليس بسابق فهو
 كذلك لكنه ليس بمحال وان كان معناه ان هنا مسبوقا ليس له سابق سبق عليه فهو ليس
 كذلك كما ترى وان كان معناه ان هنا مسبوقا ليس له سابق يكافؤه فهو كذلك ومحال
 والحاصل ان الاول لازم هنا وليس بمحال والثاني محال لكنه غير لازم والثالث
 محال ولازم فيحمل كلام الكلبي على الثالث فافهم واضبط والمقال بعض من ارباب
 المرام في مثل هذا المقام كحسن چلبى رحمه الله تعالى في حاشيته على شرح المواقب
 هذا الدليل لا يجرى فيما اذا كان عدم التناهي من الجانبين اى العلة والمعلول بخلاف
 الأدلة السابقة واراد بها برهان التطبيق والبرهان العرشى وغيرهما فعد الشارح
 من التوهم فقال (ولا يتوهم ان هذا الدليل) اى برهان التضاييف (انما يدل على بطلان
 التسلسل في جانب واحد) كالمكان مبدأ السلسلة معلولا اخيرا لعلية كالأبن الذى
 لا ولد له او علة اولى لا معلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل (واما اذا
 كان) التسلسل (من الجانبين) اى الازل والابد بأن يكون فى الازل فى العلل
 متصاعدة وفى الابد فى المعلولات متنازلة كما فى نحن فيه (فلا ينفى) اى لا ينفى التسلسل
 من الجانبين هذا الدليل (فان) تعليل لكون التسلسل من الجانبين (الحوادث)
 كالأول لها) اى تلك الحوادث (لاخر لها على ما زعمته الفلاسفة) (فكل) تعليل
 لقوله كالأول لها لا آخر لها (ماله مسبوقية فله سابقة فلا يظهر) فيما نحن فيه (الخلف)
 اى المحال وهو زيادة احد المتضاييفين على الآخر (وذلك) اى عدم التوهم ثابت
 اونهنا عن ذلك التوهم واقع (لانا اذا خذنا) قال الكلبي هذا شروع فى بيان
 لزوم الخلف المذكور فى التسلسل من الجانبين فيما كانت الاحاد مترتبة مجمعة
 فى الوجود (واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير) قال السيلكوتى فى بيان
 قوله كالمعلول الاخير فيما اذا كان السلسلة منقطعة فى جانب السابقة لعدم عليه
 لما تحتها انتهى وقال بعض آخر الذى فرضنا فى الصورة السابقة معلولا اخيرا والافنى
 هذه الصورة ليس باخير بل من الاواسط فتأمل (مبدأ) اى جعلناه او اعتبرناه مبدأ
 (وتساعدنا الى جانب العلل يجب ان يكون فيما قبله) اى فى واحد من الاحاد قبله اى
 قبل المعلول الاخير (من الاحاد سابقة لا يكون معها) اى مع تلك السابقة (مسبوقية
 حتى تكافئ) تلك السابقة (المسبوقية) بالنصب (التى فى المبدأ وكذا اذا تنازلنا)

في جانب المعلولات من المبدأ الذي تنتهي اليه السلسلة بأجراء البرهان فيها على سبيل
التصاعد (يجب ان يكون فيما تحت المبدأ) اى مبدأ السلسلة (مسبوقة لا يكون
بازائها) اى بازاء تلك المسبوقية (سابقة كما وجد في المبدأ) اى العلة التي ابتدأنا
وأخذنا منها سلسلة (سابقة وليس معها مسبوقة ليتكافى) اللام بمعنى حتى وقيل
لوجوب تكافى عددهما فيكون التقدير لاجل وجوب تساوى (عدد المسابقات
والمسبوقيات) فثبت بطلان عدم تناهى الجانبين فهما متناهيان والمركب من المتناهيين
متناه البتة (فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين) هذا شروع في بيان لزوم
الخلف المذكور فيما نحن فيه وهو تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية فلا تكرر
كما توهم فلذا قال استاذنا الكلبوى في مقام بيان المرام وتصوير المعنى يعنى ان هذا
البرهان الجارى في استحالة التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من
الجانبين على ما قررنا يجرى في استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية
من جانب الازل ايضا وان كان لكل ما فرض مسبوقا اخيرا سابقة متعاقبة
لمسبوقيته انتهى (ان هذا البرهان) اى برهان التضاييف (يجرى) لاثبات
استحالة التسلسل (في الامور المتعاقبة الوجود) في امور متعاقبة وجودها لاجتمعة
(ايضا) كما يجرى في المجتمعة (لان عدد احدها المتضاييفين لا يزيد على عدد الاخر سواء
اجتمعا في الوجود او تعاقبا) كالاب والابن كما اذا فات الاب وبقى الابن (مثلا)
انما قال مثلا اشارة الى كون المثال مما يتعاقب انما هو على سبيل الفرض والتثيل (لا يمكن
ان يكون الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه) اى في الوجود
ولا انقص منها اى من تلك البنوات وانما في صورة تعدد الابناء فليست بأنقص اذ صفة
البنوة واحدة لا تعدد فيها وانما التعدد في المحل الذي هي قائمة به فالابوة في تلك الصورة
صفة واحدة قائمة بمحل واحد لصفة اخرى قائمة بمحل متعدد ولا ضير في ذلك وقال
على هذا بعض من الرجال ما قال ونحن ما ذكرناه في هذا المحل لان مرضيتنا الاختصار
في المقال بحسب الزمان والحال (وكذا) اى كما يجرى برهان التضاييف كذلك (برهان
التطبيق) من البراهين المعلومة (يجرى في الامور المتعاقبة في الوجود) كالحوادث
اليومية (لان التطبيق في الوهم لا يقتضى الاجتماع في الوجود الخارجى بل العقل
بعمونة الوهم) وانما قال بعمونة الوهم لان فرض العقل انطبق احدها على الآخر
على الوجه المذكور لا يتوقف على ادراك اجزائه على الوجه الجزئى بل يكفي ادراكهما
على الكلى والمقصود ههنا تطبيق احدهما على الآخر على وجه يلاحظ كل جزء من

اجزائها وتطبيق واحد واحد من اجزائها على واحد واحد من الاخرى وذلك انما يكون باستعانة من الوهم فتأمل (اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية مبدأ وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذى) قبل مبدأ الجملة الاولى كحركات الافلاك والازمنة (او بعدها) اى بعد مبدأ الجملة الاولى حتى يكون ازيد من الجملة الاولى (وتوهم) اى العقل (انطبق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطق) جواب اذا اخذنا (سائر آحاد) الجملة (الاولى على سائر آحاد) الجملة (الثانية) ونسوق الدليل الى آخره (فان قلت ان لفظ الجملة انما يطلق على المتناهى دون غير المتناهى فكيف يصح اطلاق لفظ الجملة عليها قلت المراد من الجملة هى الامور التى لا يخرج عنها شئ من الآحاد لا المجموع المركب من الاجزاء والهيئة الواحدانية العارضة لتلك الاجزاء فانهم ومحصلة انافرض جلتين احدها من معلول معين والاخر من المعلول الذى قبله وتسلسلتا الى النهاية فان استوت الجملة الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهى بأن نطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذى هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يستو الجملة الثانية الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور للزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة تزيد عليها بمرتبة فيكون متناهى فاعلم ان الحكماء يعترضون تارة بمنع جريان الدليل فيه وتارة بمنع تخلف المدعى وكلاهما مقدوحان فلذا قال الشارح (فان كان تجويزهم) اى الفلاسفة (التسلسل) اى عدم التناهى (فى الامور المتعاقبة) كما فى الحوادث اليومية الغير المجتمعة فى الوجود (لعدم جريان الدليل) برهان التطبيق والتضاييف لكن ما بعده يخصه بالاول (بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساد) اى فساد ما جوزوه وهو التسلسل المذكور وذلك الظهور من قولنا ومن البين ان هذا البرهان الخ ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجرى الخ مع بيان امكان التطبيق (وان كان ذلك) التجويز منهم (لان) اى لاجل ان (السلسلة الغير المتناهية غير موجودة) فى الخارج (هناك) اى فى الامور المتعاقبة يعنى ان كان ذلك التجويز تخلف حكم المدعى فى المتعاقبة لاعداد الجريان الفاء فى (فالدليل) ليس جواب ان كان لان جوابه قوله لاآتى فيرد عليه ولان السلسلة خبر كان واما الفاء فهو جواب شرط محذوف يدل عليه السباق اى واذا كانت السلسلة الغير المتناهية غير موجودة فالدليل (وان كان جاريا) بحسب الوهم (لكن المدعى) الذى هو امتناع التسلسل (غير متخلف لان غير المتناهى غير موجود) فى الخارج (هناك) قال بعض الافاضل لاحاجة الى هذا الكلام بعد قوله لان

السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فلو الغاء لكان اولى ونقله عن محش
ثم قال فالعبارة اللاحقة لكن المدعى غير متخلف لان المدعى ليس الامتناع السلسلة
الموجودة الغير المتناهية هذا فامتناع السلسلة مطلقا غير مدعانا كما قال الشارح
(وليس المدعى) اى مدعى الفلاسفة (الامتناع السلسلة الموجودة)
فى الخارج (الغير المتناهية ولما لم يجتمع الاحاد لا يكون السلسلة الغير
المتناهية موجودة) قوله (فيرد عليه) الى قوله ثم لا يخفى جواب قوله وان كان كما
عرفت * ثم اعلم ان اقسام الموجود الخارجى ثلاثة * احدها موجود خارجى
لاجزء له كالتقطة والالفاظ البسيطة * والثانى موجود خارجى له اجزاء مجتمعة فى
الوجود كاليت والسرير * والثالث موجود خارجى له اجزاء متعاقبة فيه كالزمان
والالفاظ المركبة فكلام من نفى وجود السلسلة المتعاقبة مبنى على ان لا يكون القسم
الثالث من اقسام الموجود الخارجى وفيه اى فى كلام من نفى الخ من الفساد ما لا يخفى
لانه يلزم منه نفى وجود كثير مما اعترف الفلاسفة بوجوده كما لا يخفى (ان مقتضى الدليل)
برهان التطبيق (عدم جواز وجودها) اى السلسلة الغير المتناهية (اصلا لاعلى
سبيل الاجتماع) فى زمان (ولاعلى سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة
ههنا) فى الامور المتعاقبة كفى الحوادث اليومية التى نحن بصدها (وان لم تكن
موجودة) فى الخارج (مجتمعة) زمانا (فهى) اى تلك السلسلة (موجودة) فى الخارج
(متعاقبة) كما هو عندكم كذلك فالدليل اى برهان التطبيق الذى هو جزء دليل قدم
العالم جار والمدعى متخلف (فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة) والوجود
فيه وجود وجود فى الخارج (بمعنى ان كل واحد من آحادها موجود فى جزء من تلك
الازمنة) قوله (والوجود) الخ جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يثبتون للكل المتعاقب
الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بأن ليس لهم ان يمنعوا وجوده (اعم) عندنا
وعندهم (من ان يكون فى الآن) كفى الكون والفساد الآتين عندهم (اوفى
الزمان والوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع) اى اجتماع الاجزاء
كفى وجود اليت المبني تدريجا (او على سبيل التعاقب) اى تعاقب الاجزاء كفى وجود
عشر ضربات متعاقبة اذ لا يشكر وجود مجموع الضربات العشرة فى الخارج احد
من العقلاء والامم يستحق القصار الاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا (بل)
للترقى بأن هذا الوجود مع كونه تحقيقا فيه الزام للفلاسفة واما ما قبله فورد تحقيق
فقط وقال استاذنا الكلبى انما اتى به يعنى انما ذكر الشارح هذا اى قوله بل (للوجود

عند الفلاسفة) الخ تحقيقاً لما سبق من أن الوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعى والتعاقبى بأن الوجود الخارجى بعد الاقسام الثلاثة قسماربعاً هو الوجود فى الدهر ودفعاً لما يرد على الاول بأن القدماء كالمبادئ العالية موجودة فى الخارج وليس شئ منها أنياً ولا زمانياً وهو قوله بعد قوله الموجود عند الفلاسفة (فرد آخر) ينسبونه اى ينسبون الفلاسفة ذلك الفرد الآخر (الى الدهر فانهم) اى الفلاسفة (يقولون المبادئ العالية) وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس الفلكية كإسيانى (موجودة فى الدهر والدهر وعاء الزمان) قال بعض المتألهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه من الوجوه بل هو امر وحدانى محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه وباعتباره عين الابد فنه اى من هذا القيل ينجلي معنى قوله تعالى هو الاول والاخر وسركون التجردين عن جلايب ابدانهم المنخرطين فى سلك المجردات شاهدين للحوادث الآتية فى الازمان النائية اى البعيدة (فالوجود) تفريع على قوله والوجود اعم الخ (فى الزمان على سبيل التعاقب نحو) اى نوع (من الوجود الخارجى) كان الوجود فى الزمان على سبيل الاجتماع نحو منه (فاخراجه) اى ذلك الوجود (من الوجود الخارجى تحكم) اى دعوى بلا دليل ولهذا قالوا الوجود اما قار الذات او غير قار الذات فهذا العدد موجود غايته ان ظرفه جميع الازمنة والحاصل الموجود اربعة اقسام فدعوى الانحصار غير مسموعة (ثم لا يخفى) على كل ذى فطنة قيل هذا دفع لما يقال ان تجويز الفلاسفة التسلسل فى الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع التطبيق فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تنهاى السلسلة على تقدير عدم تنهاىها او مساواة الجزء لكل وقال استاذ الكل اعنى الكلتوبى هذا الكلام يعنى ثم لا يخفى الخ كالدليل الثانى للمدعى المبين بدليل قبله فانه مجرد التعاضد للافادة العلم الجديد به لانه تحصيل الحاصل كما ذكر المصنف فى المواقف انتهى (انه اذا سلم جريان التطبيق) فى محل من المحال كالا مورا لغير المتناهية الموجودة متعاقبة او مجمعة (فالمحذور الذى يظهر منه) اى من ذلك التطبيق (هو اما الانتهاء على تقدير عدمه) اى عدم الانتهاء (او مساواة الجزء لكل) وكلاهما باطل قيل ولوقال مساواة الناقص للزائد لكان اولى فان جزئية احدها لآخرى غير ظاهر الا فى العدد (وهذان المحذوران يجران فى صورة التعاقب فان) هذا الدليل على جريان المحذور الثانى واما جريان

المحذور الاول فلظهوره استغنى عن البيان (العدد الذى يساوى جزؤه كله مستحيل فى نفس الامر) قال مولانا الخليل فى انه لو اراد بالعدد معناه الحقيقى اعنى العدد العارض فى المعدودات فهو وهى محض غير داخل تحت الوجود ولا يجرى التطبيق باتفاق من الحكماء ، والمتكلمين وان اراد به المعدود مجازا فقوله فيستحيل عروضه الخ وقوله بل الكم مطلقا الحبان عنه فتأمل ولعل قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرناه انتهى (بمعنى انه يستحيل عروضه) اى عروض ذلك العدد (فى نفس الامر لشيء من الاشياء) انما قال هكذا اعنى بمعنى انه الخ لان العدد عند المتكلمين امر اعتبارى فلا يجرى برهان التطبيق فيه وعند الحكماء فهو عرض والعرض لا يوجد الا فى المعروض فلذا قيل ولما كان يتوهم ان قوله فان المدخ لا يدل على المدعى الذى هو مساواة الجزء للكل وجريانه فى الحوادث اليومية التى هى معروض العدد قال بمعنى انه الخ (سواء كان آحاده) اى آحاد ذلك الشيء (مجتمعة او غير مجتمعة فان البدهاة حاكمة) اى فان العقل حاكم بالبدهاة فيه تسامح (بأن طبيعة العدد بل الكم مطلقا) اى سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا وهو اما قار الذات كالخط والسطح واما غير قار الذات كالزمان (تأبى عن مساواة جزئه لكه) وذلك لان طبيعة الكم من حيث هى تقتضى القسمة الى الاجزاء المتباينة التى يزداد هو بازديادها وينقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده اى الكم بازديادها اى الاجزاء منافية لما يقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا لجزئه مما يباه تلك الطبيعة (فليتأمل) قيل امر بالتأمل لان اراد هذا الكلام على الحكماء ان كان بطريق المنع على دليلهم على جواز ذلك التسلسل فيعجزون عن اثبات مدعاهم وان كان بطريق النقص فلا يعجزون عنه فان وظيفة المنع بناء على قانون المناظرة وفضاء المنع واسع ولكن النفوس الزكية لا يقنع فى مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع قال مولانا قره باغى فى قوله فليتأمل انه يحتمل ان يكون اشارة الى رقة الكلام وقد كنت سمعت من الاستاذ ان الشارح المحقق اذا اورد فى كلامه فتأمل فيه يكون اشارة الى البحث واما اذا اورد بدون فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق فيكون المعنى فليدقق الكلام (واعلم) بالتواو العاطفة يحتمل ان يكون معطوفا على الامر بالتأمل فتقديره اذا عرفت ما ذكرنا فليتأمل واعلم الخ مع انه يحتمل انعطافه على مقدر تقديره افهم ما ذكرنا واعلم الخ ولكن الاوجه ان يكون جملة معترضة ممهدة لابطال الشرط الثانى الذى هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله مما يتعلق بمانحن فيه من الاراد على دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقق حال برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شيء

منهما ولذا غير العنوان (ان الفلاسفة شرطوا) مع الوجود (في ابطال التسلسل الاجتماع) في الوجود حتى تكون السلسلة موجودة في الخارج (والترتب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول) وهو قوله ولما لم يجمع الاحاد لان تكون السلسلة الغير المنتهية موجودة وقد عرفت ما يرد عليه بقوله فيرد عليه الى ثم لا يخفى (واما الشرط الثاني) اى الترتب الظاهر انه اراد بالترتب الترتب الطبيعي كالذى بين العلل والمعلولات ويحتمل ان يكون المراد به ما هو اعلم منه ومن الوضوح كالذى بين الابعاد والاحاد التى لا يكون بينهما ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة (فقد وجها اشتراطه بأنه لو لم يكن بين الاحاد) اى آحاد السلسلة (ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيها) اى فى الاحاد الغير المترتبة (مضبوطا) اى لاسبقية ولا مسبوقية ولا علوية ولا معلولية (حتى يلزم من تطبيق بعضها) اى الاحاد (على بعض انطباق الكل على الكل) اى انطباق كل واحد على كل واحد (بخلاف الاحاد المترتبة) فانه يلزم هناك اى عند الاحاد المترتبة (من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره) اى الاول على الاول والثانى على الثانى (من آحاد السلسلة الاولى واستوضح) على بناء المفعول اى جعل واضحا والمستوضح هو السيد الشريف (ذلك) اى كون التطبيق بين الاحاد الغير المترتبة غير ممكن للعقل بخلاف الاحاد المترتبة فان التطبيق بينهما ممكن للعقل (بسلسلة) مترتبة (ممتدة) مع اخرى (وكف) غير مترتبة (من الحصى فانه يكتفى فى الاول) فى الانطباق المذكور (تطبيق المبدأ على المبدأ) فيجبرى الدليل (وفى الثانى لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يجزعه العقل فى صورة عدم التناهى) اذ العقل لا يقدر على استحضار ما لانهاية له مفصلا لادفعة ولا فى زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين وعلى هذا الشرط وهو ترتيب الاحاد اعتمدوا اى الحكماء وتقدير هذه العبارة واعتمدوا على هذا الشرط وانما قدم هذا الشرط على قوله اعتمدوا ليقيد الحصر يعنى ان استنادهم فى قولهم بعدم تنهاى الخ انما هو على هذا الشرط على الشرط لا غير كما كان استنادهم فى عدم تنهاى الحوادث وعدم تنهاى مراتب الاعداد على الشرط الاول المذكور (فى) متعلق باعتمدوا (قولهم بعدم تنهاى النفوس الناطقة المجردة) من الابدان فانهم قائلون بعدم تنهاىها بناء على انتفاء الشرط الثانى فى بطلان التسلسل وهو الترتب كما سبق آنفا وقيد المجردة احتراز عن المتصلة اذ المتصلة بالابدان متناهية فتأمل قيل ان الحكماء قالوا بعدم تنهاى النفوس الناطقة المجردة من الابدان معتمدا على ذلك الشرط اذ لو لا يلزم بطلان ذلك القول لاستلزامه التسلسل

المستحيل فيكون هذا موافقا لما قال به كثير من الفضلاء والعقلاء مثل الامام الغزالي والحلي وابوزيد الدبوسي ومثل بعض من قدماء المعتزلة وجهور متأخري الامامية والصوفية فانهم قالوا ببقاء النفوس ابدا بعد فساد البدن فزعمهم التزام ذلك الشرط دفعا للتسلسل فحججوا بقولهم وان وافقوا في البقاء الا انهم لا يوافقون في القول بعدم التناهي فافترقوا فانهم (قلت) قولنا حاصله ان الترتيب كالاتحاد ليس شرطا في بطلان التسلسل فيكون معارضة لدليل الاشتراط الثاني (ان كفى) في جريان برهان التطبيق في المرتبة (التطبيق الاجالي فهو جار في غير المرتبة) كالنفوس الناطقة المجردة كما يجري في المرتبة (بأن) متعلق بجاراي يجري بأن (يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة) الغير المرتبة كالكلف من الحصى (اما ان يكون بازائه واحد من جملة) اخرى (اول) يكون (وعلى الاول) اي وعلى تقدير وجود واحد من جملة اخرى بازائه يلزم المساواة (اي مساواة الجزء والكل) (وعلى الثاني) اي وعلى تقدير عدم وجود واحد من جملة اخرى بازائه (يلزم الانقطاع) وهو المطلوب قبل توضيحه ان يعتبر ان جميع النفوس الناطقة مثلا جملتان احدهما بدون نفس زيد مثلا والاخرى مع نفسه ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء نفس زيد من الجملة الناقصة كانت الناقصة كالزائد اي مساوية لهما والا يلزم الانقطاع انتهى واما الاوضح من ذلك فهذا اعني بأن نأخذ واحدا من الجملة او لا ونجمله مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا منها ونجمله مبدأ للجملة الصغرى ونجعل الثاني بازاء الاول فعلى هذا اما ان يذهب على هذا الاسلوب الى غير النهاية فيلزم المساواة او لا يذهب فيلزم الانقطاع اي الانتهاء على تقدير عدم الانتهاء (وان لم يكف التطبيق الاجالي) عطف على قوله ان كفى اي ان لم يكف ذلك في المرتبة (لم يكن) اي التطبيق الاجالي (جاريا في صورة الترتيب) يعني يلزم ان لا يكون جاريا في صورة الترتيب مع انه جار فيه بالاتفاق ايضا اي كالميجري في صورة عدم الترتيب (اذ) تعليل لعدم الجريان (لا يمكن للعقل) الذي هو آلة الملاحظة (ملاحظة) فاعل لا يمكن (كل واحد واحد) من آحاد الجملة (بازاء واحد واحد مفعلا ودعوى) اي الدعوى من طرف الحكماء ليثبت بها ملازمتهم المنعومة اي قوله انه لو لم يكن بين الآحاد ترتيب لم يمكن للعقل التطبيق (ان) اي دعويهم بأن (هذا الاجال كاف هناك) اي في المرتبة (دون الاجال في الصورة الاولى) اي في غير المرتبة (تحكم) اي باطل لانه دعوى بلا دليل (بل) الظاهر ان هذا اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم اي ليس لهم ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجالين بل (لهم)

اى للحكماء ان يدفعوا (ذلك) اى ماوردنا عليهم من المنع والمعارضة (بأنه فى السلسلة
المرتبة ينتقل الزيادة الى طرف اللاتناهى فيظهر الانقطاع) اذ لما كان جانب المتناهى
منطقا لا يكون فيه زيادة ولما كان متسق النظام لا يكون الزيادة فى الاوساط فتعين
ان يكون فى جانب اللاتناهى فيظهر الانقطاع فيه ايضا فيكون ما فرض لامتناهيا متناهيا
وذلك محال وقيل فى توضيحه ان السلسلة الغير المتناهية المرتبة لاشك فى زيادتها على
السلسلة المبدئية فوق مبدئها ونفرض التطبيق بنقل الزيادة الى جانب اللاتناهى اذ
لا يعقل الزيادة فى الاوساط لاتساق نظام الاحاد فلا بد ان يكون فى الطرف فيلزم التناهى
واما فى غير المرتبة فلا مانع من الزيادة لافى الاوساط فلا يلزم الخلف كما قال (وفى غير
المرتبة لا يظهر الانتقال) اى انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهى (بل ربما كان الزيادة
فى الاوساط) بأن يقع امور كثيرة فى مقابلة واحد وفيه نظر نشأ من قوله ان كل واحد
بازاء كل واحد الخ فتأمل (ولى) ياء المتكلم عبارة عن الشارح لانه قال ولى ثابت (ههنا)
اى فى هذا المبحث وهو الامور الغير المتناهية (كلام آخر) اى غير الكلام السابق آنفا
(سيندفع به) اى بكلامى (هذا الدفع وهو) اى كلامى (ان الامور الغير المتناهية
مطلقا) اى سواء كان مرتبة اولاً (يستلزم الترتب) اجل مولانا الكفوى هذا
المبحث بقوله وحاصله ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة
وهى باطلة يبرهان التطبيق ويلزم من بطلانها بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا انتهى
(لان المجموع) اى المجموع الذى لا ترتب فيه كالاعداد كالعشرين مثلاً (متوقف
على المجموع بلا واحد) اى واحد كان مثل التسعة والعشرة (وهذا المجموع يتوقف
عليه اذا سقط عنه واحد آخر) وهو الثمانية او التسعة مثلاً (وهكذا) فكل واحد
من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور الغير
المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة كما سبق آنفا من الكفوى فيجبرى
التطبيق بين المجموعات اذ هو امور مرتبة موجودة فى الخارج على فرض وجود الامور
الغير المتناهية (فاذا توهم تطبيق المجموعات المرتبة) كالعشرة والتسعة والثمانية مثلاً
(يظهر التناهى فى المجموعات والمجموع) كانه قيل هذا تطبيق المجموعات وليس
كلامنا فيه لاتطبيق الاحاد الذى كلامنا فيه فأجاب به اى بقوله والمجموع (الذى
يتهى الى سلسلة المجموعات لاحالة يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك)
اى المجموع الذى لا يكون بعده مجموع آخر (هو الاثنان) لان المجموع الذى هو العشرة
مثلاً اذا توقف على المجموع الذى تحته بواحد وهو التسعة وهكذا اى التسعة على

الثمانية والثمانية على السبعة وهذا الاجرم يكون العدد الذي ينتهي اليه السلسلة المجموعات الاثنى الذى لا عدد بعده فافهم (فالمجموعات الموجودة هناك) اى عند تطبيق المجموعات المترتبة (ينتهى بعدة متناهية) اى من حيث الاحاد لانه لو لم يكن المجموع الاول متناها من حيث الاحاد لم يتصور تناهى المجموعات ايضا كما لا يخفى (الى الاثنى) متعلق بقوله ينتهى (فيكون المجموع الاول متناها وان شئت) هذا تغيير الدليل لاستلزام الترتيب (قلت) فى كل جملة غير متناهية وغير مترتبة والفرق بين هذا وما سبق ان هذا جريان التطبيق باعتبار الاعداد العارضة وما سبق جريان التطبيق باعتبار المعدودات المعروضة فلذا قال مولانا قره باغى الفرق بين التقرير الاول والثانى ان التسلسل فى الاول يكون من جانب العلة وفى الثانى من جانب المعلول (لابد من تحقق الواحد والاثنى والثلاثة وهكذا الى غير النهاية) فى التصاعد فى العوارض التى هى المراتب (فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة بمافوقه) فاما ان يلزم الانتهاء او مساواة الجزء، للكل وكلاهما باطلان (فان قلت) من طرف الفلاسفة ومنشأ هذا السؤال شيثان احدهما شهرة ما اشتهر من ارسطو من ان العدد مركب من الوحدات والثانى كون معروض العدد الاقل جزءاً من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزءاً من العدد الاكثر ومورده الملازمة بين الدليلين (انما يلزم ما ذكر) وهو استلزام الترتيب (لو كان العدد مركبا من الاعداد التى تحته) اى تحت ذلك العدد (وهو) اى كون العدد مركبا من الاعداد التى تحته (ثم) اى ممنوع (كما) اى كيف وقد (اشتهر عن ارسطاطا ليس) الزبلى من تلاميذ افلاطون القنوى وارسطو مترجه ويلقب بالمعلم الاول لكونه اول مؤسس ببيان الحكمة ومشيء اركان المعرفة وهورئيس المشائين والمعلم الثانى هو الفارابى والتفصيل فى تناسج الفنون ولكنى وقت ما كنت فى ولاية ادرنة كنت اسمع من اهالى تلك الديار مثل علماء كوميجنة ان ارسطاطا ليس كان من اهالى درامة وهى مدينة قريبة من كوميجنة وكانوا يفتخرون به وكل حزب بما لديهم فرحون ويحتمل ان يكون له تفصيل فى تذكرة الحكم فى طبقات الامم ولكنى كنت تركته فى دارى استانبول وكتبت هذا فى بلدة قيصرية وقت ما كنت نائبا هنالك ثم انه روى ان ارسطو كتب لبعض تلاميذه لا تحسبن ان العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركيبها منها لا مكان تصور العشرة بكنهها مع النفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها

من غير شعور بخصوصات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة انتهى كذا قرره الاستاذ عن بعض خواشى هذا الكتاب فاضبط (ان العدد مركب من الوحدات لامن الاعداد التي هي اقل منه) اى من ذلك العدد ونورسده بقوله (فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التي تحتها فاما) بكسر الهمزة (ان يقال بتركبه منها جميعا فيازم ان يكون له) اى للعدد (اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو) اى ذلك العدد (محال واما) عطف على فاما (ان يقال بنفى تركبه منها ولما بطل الاول) وهو تركب العدد من جميع الاعداد التي تحتها (تعين الثانى) وهو عدم تركب العدد من الاعداد فهو مركب من الاحاد (قلت) رد الما اشتبه من ارسطاطاليس (هذا الكلام) اى كون تعدد الماهية لشئ واحد (انما يتشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية) المراد بالصورة النوعية الصورة العرضية التي يحصل بها الاشخاص لا الجوهرية التي يبحث عنها في الحكمة مغايرة لوحداته (اما اذا كان) العدد (محض الاحاد فلا يتصور ذلك) اى كون تعدد الماهية لشئ واحد يعنى ان يكون لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته (وحينئذ) اى حين كون العدد محض الآحاد (يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميذا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة) نوعية (مغايرة لموادها) اى لاحادها (ويكون هذا) اى تمايز كل مرتبة من الاعداد عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط (من خواص الكم المنفصل) يعنى لادليل على خلاف كون كل مرتبة متميزة عن سائر المراتب بزيادة المواد ونقصانها لجواز ان يكون هذا من خواص الكم المنفصل (والعجب ان بعض المتأخرين) وهو مير صدر الدين (مع تصريحه) اى مع ان ذلك البعض صرح (بأن العدد) اى عدد كان من الاعداد مثل الاثنين والثلاثة وغيرها مما وقعها من الاعداد (محض الوحدات وليس فيه) اى في العدد (صورة نوعية) وراء الوحدات (نفى) اى ذلك البعض (تركبه) مفعول نفى يعنى انه قال لا يتركب العدد (من الاعداد التي) واقع (تحته ومن البين) اى والحال من البين اى من الظاهر والواضح في هذا التعجب المبني على عدم المحذور مع هذا الحكم البديهي اثبات للملازمة المذكورة (ان واحدا واحدا) يعنى الاثنين (يكون جزء واحد وواحد وواحد) يعنى الثلاثة فلما ثبت كون الاثنين جزءا من ا الثلاثة فقد ثبت كون العدد جزءا من العدد اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر

في هذا الباب فثبت الملازمة المنوعة قوله (ثم عدم) الخ ابطالاً للنشأ الثاني كما ان قوله ومن الين ابطالاً للنشأ الاول (تركب العدد من الاعداد التي تحته كما اشتهر من ارسطاطا ليس (لا ينافي تركب معروض العدد مع معروض تلك الاعداد التي تحته) يعنى لو فرضنا ان العدد ليس بتركب من الاعداد التي تحته فالملازمة المذكورة ثابتة قطعاً باعتبار المعروضات (فاما نعلم بداهة ان زيذا وعمروا جزء زيد) الاضافة تلاحظ بعد ملاحظة العطف وهو ظاهر (وعمر وخاله فان مجموع زيد وعمروا معروض الهيئة الاجتماعية) والجزء الصوري انما يفسر به لان الكلام فيه والمجموع من جنس هو مجموع غير موجود فلو فسر به لاختل امر الاثنين الآتين فافهم (مغاير لمجموع زيد وعمرو وخاله اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول) اى المجموع الاول (خارجاً من المعروض الثاني) اى المجموع الثاني (وعلى ذلك) اى على ان المجموع موجود آخر سوى الآحاد وعلى ان بعض المجموعات جزء من الآخر (يبين ما اختاره بعض المحققين) وهو المحقق الطوسي قلبه في شرح الاشارات جواباً عن اعتراض الامام الرازي على الفلاسفة وانما قال (في مذهب الفلاسفة) اى مذهبهم في ترتب الموجودات (من) بيان لما استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة (مثل الواجب والعقل الاول والثاني الى آخره) دون الاعتبار العقلية (اى الوجوب بالغير والوجود والامكان في العقل الاول مثلاً) قال استاذنا الكليني وذلك لانهم اى الفلاسفة لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذى هو الواحد الحقيقي مصدراً لمعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار اوصافه الثلاثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدراً لثلاثة معلولات هى العقل الثانى ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم اسندوا الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلاثة ثلاثة معلولات على نحو العقل الاول الا العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك آخر عندهم بل لما في جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العناصر وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات بأن هذه الاوصاف صفات اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغاير فلمبدأ الاول ايضا صفت اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختياراً بالمعنى الاول المفسر عندهم بأن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات مسماة عندهم بالناية الازلية فيجوز

ان يكون عنة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلاً تحكم باطل وأجاب عنه المحقق الطوسي بأن المختار في مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية التي هي الاوصاف الثلاثة مثلاً فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر في كتبهم وذلك المختار (بأن يصدر عن اوحده) اي عن المبدأ الاول وحده وهو الواجب تعالى (ب) فاعل يصدر اي العقل الاول (وحده وعن ب) اي وعن العقل الاول (ج) اي العقل الثاني (وعن مجموع ا ب ج) اي مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازاً بان يراد اثنان منها (د) اي الفلك الاعظم المتكثرة في ذاته بان يصدر عن مجموع (ا ب) نفسه المجردة وعن مجموع ب ج هيولاه وعن مجموع ا ج صورته الجسمية وعن مجموع ا ب ج حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم واجزاؤه الثلاثة (في مرتبة واحدة من مراتب الوسائط) اي بواسطة واحدة هي العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة (وعلى هذا يتبنى البرهان المشهور على) متعلق بالبرهان (اثبات الواجب) هذا تأييد آخر لوجود المجموع وراء الآحاد والتأييد الاول مامر من قوله وعلى ذلك يتبنى ما اختاره بعض المحقق (من) متعلق بالاثبات او الابطناء (غير توقف) على ابطال الدور والتسلسل هذا مبنى على ما ذكره في الرسالة من ان لهم في اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والآخر لا يتوقف عليه وان لزمه بطلانها بعد ثبوت الواجب ففي الطريق الاول يعلم بطلانها اي الدور والتسلسل او لا يعلم ثبوت الواجب ثانياً وفي الطريق الثاني بالعكس (فان محصله) على صيغة اسم المفعول اي فان ما حصله ذلك البرهان بمعنى حاصله وخلصته (انه لو ترتب) الخ يعني لولا الواجب في جملة الموجودات لترتب الممكنات الى غير النهاية اذ الممكن لا يستقل في وجوده واللازم اي ترتب الممكنات الى غير النهاية باطل وكذا الملزوم اي لولا الواجب في جملة الموجودات ثبت وجود الواجب وهو المطلوب (الممكنات) فاعل ترتب ذاهبة (الى غير النهاية فكل واحد من آحاد السلسلة يكون مستندا الى علته الموجودة) اذ الممكن لا يستقل وجوده كما سبق آنفاً (فيها) اي في السلسلة (واما) هذا محل التأييد (المجموع) لكونه ممكنناحتاج الى علة (فعلته اما) بكسرة الهمزة (نفس المجموع او جزئه) اي جزء المجموع سواء كان واحداً او اكثر قال

بعض الافاضل في هذا المقام فلولم يكن المجموع موجودا آخر غير الاحاد بل هناك محض الآحاد لما احتاج المجموع الى العلة ولما كان وجهه للتريد في علته فعمل ان وجود المجموع لازم لوجود الاحاد وحوغير واحد منها وعين جميعها فيلزم من وجود امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرين في الثلاثة يكون مجموعهما داخلا في مجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا عنه فقد تم استدلال الشارح بالبرهان المشهور على مقصوده من وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر (او خارجا عنه) اى عن المجموع (والاول والثاني) اى كون نفس المجموع اوجزئه علة له (باطلان) لانه يلزم ح كون الشيء علة لنفسه قال شارح المواظف الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايحاد فلو كان م قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه (على ما بين) وذ كر (في موضعه) اى في محله الخصوص وهو فن اثبات الواجب حيث يمكن في ذلك الفن قول اهل الحق واليقين هكذا اذ الموجد لشيء لا يكون نفسه والا لكان موجودا قبل وجود نفسه ولا جزؤه والا لا وجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه ومن جعلتها ذلك الجزء (فتعين الثالث) وهو كون علة المجموع خارجا عن المجموع (والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب) لا الممتنع لانه يجب وجود الموجد في رتبة الايحاد فلا يكون الممتنع علة فتعين للعلة الواجب فافهم (و) بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة الاجتماعية (لا قدح في هذا الدليل) المشهور (الابان يختار) على بناء المفعول اى بأن يختار القادح الشق الثانى ويمنع بطلانه بعدم لزوم كون الجزء علة لنفسه استناد المجموع الى جزئه (على ما فصلناه في بعض رسائلنا) وهو الرسالة القديمة لانه في اثبات اى في حق اثبات الواجب لذاته حيث قال فيها انه يجوز ان يكون مدفوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية انتهى وقال مولانا الخليلي بعد نقل كلام الشارح فلولم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التى تحتها اى تحت ذلك المعروض ولم يكن تلك المعروضات موجودات أخر مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان تجويزهم في البرهان كون الجزء علة للمجموع وجده ولما كان لاختيارهم في القدح فيه اى في البرهان كون جزئه الذى هو مدفوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه اى كون ذلك الجزء معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجد وهكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام في هذا

المقام (فعلم) اى صار معلوما من القدر صراحة ومقابله التزاما كما قال السيلكوتى
هذه نتيجة لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمر والى قوله وعلى هذا يتنى (ان المتعدد
الاقل) كاليضات الاربعة مثلا (جزء من المتعدد الاكثر) كاليضات الثمانية مثلا
(وما سوهم) اى الشئ الذى توجه صدر المدققين (من انه) اى الشأن (ليس
هناك) اى فى الامور الغير المترتبة الغير المتناهية (الا الاحاد) وكل واحد من تلك
ادحاد قد وجد علة فى السلسلة ولا شئ هناك يحتاج الى علة بعد الاحاد ثم هذا التوهم
منع لقوله فان مجموع زيد وعمر والى بل لقوله ومن البين ان واحدا الخ ايضا ويمكن
ان يكون معارضة لقوله فعلم الخ ا وهم فاسد مخالف لحكم العقل) قوله مخالف لحكم العقل
يجوز ان يكون تفسيره لقوله وهم فاسد ويجوز ان يكون صغرى القياس المنجى له بأن
يقال هذا وهم فاسد لانه مخالف لحكم العقل وكل شئ هذا شأنه فهو وهم فاسد فهذا
وهم فاسد اذ العقل يحكم بأن هناك غير كل واحد من الاحاد موجود آخر سواء كان
شخصا واحدا آخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم
واحدا بالشخص فى ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة
الشخصية واد اتصال ليسا بلازمى الوجود الشخصى عندهم بخلاف المشائين او كان
ذلك لموجود الاخر شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا فى ابتداء الخلقة ضرورة
ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افراده يصدق
على المتعدد من حيث هو متعدد منها والالم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر
والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التى لا تصدق على الكل الا فرادى بل على الكل
المجموع وذلك باطل بداهة وذيل التفصيل فى الكلبوى فارجع اليه (فان قلت)
من جانب الفلاسفة بحسب وجودها فى علمه تعالى لا بحسب الوجود الخارجى بقريضة
قوله فيما بعد فان قلت معلومات الله تعالى الخ فيكون معارضة على دعوى استزام
الترتب فافهم (فعلى ما ذكرت) من اثبات الترتب بين الامور الغير المتناهية مطلقا اذ
من جريان برهان التطبيق فى النفوس وغيرها (يزعم ان يكون معلومات الله تعالى)
من حيث يتعلق بها العلم (متناهية والا) اى وان لم يكن معلوماته تعالى متناهية (لانتقض
البرهان به) لتخلف مقتضاه الذى هو التناهى (قلت) انا فى جوابك يا ايها السائل
من طرف الفلاسفة لانسلم انه لو صح ما ذكرته ان يلزم جريان البرهان فى المعلومات
(لانه لو كان علم الواجب) تعالى المتعلق (بالاشياء) التى خلقها (بصورة مفصلة) يعنى لو كان
علمه تعالى علما متعددا مركبا من علوم متعددة بصورة مفصلة (لكان الامر كما ذكرت)

اى لكان معلوماته متناهية (لكن ذلك) اى كون علمه تعالى متعددا مركبا (م) وانما
 كان ممنوعا (لجواز) اى لانه يجوز (ان يكون علم الله تعالى) المتعلق بالاشياء التى
 خلقها (واحدا بسيطا) لامتعددا مركبا (كما ذهب اليه المحققون) فان قلت كيف
 يعلم بعلم بسيط سائر المعلومات فيقال كما يعرف جواب مسألة دفعة واحدة من غير
 تفصيل ثم يشتغل بالتفصيل (فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق)
 فضلا عن اجرائه وذلك لانه على تقدير التسليم لانسلم جريان التطبيق فانه لا يجرى
 الا فى الموجودات الخارجية بالاتفاق وكون تلك المعلومات موجودة كذلك مجموع
 فان من المعلومات ما لم يوجد بعد لا يقال فاذا لا معنى للعلم بهاج لانا نقول معنى علمه تعالى
 بهائه فى الازل عالم به على الوجه الذى سيوجد عليه فافهم (ولذلك) اى ولاجل
 جريان برهان التطبيق فى معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان العلم بصورة مفصلة
 (ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجالى) لا علم تفصيلي ومعنى الاجال ان يكون
 العلم واحدا والمعلوم متعددا عند النفس بحسب الخارج لا بحسب علمه تعالى اذ علمه
 تعالى دفعى اى يتعلق بالكل دفعة على قياس ما حققه الشريف قدس سره فى مباحث
 الالفاظ من ان اللفظ الموضوع للمعنى المركب اذا لاحظته النفس انتقلت منه الى ذلك المعنى
 المركب من حيث هو ولا يحظر ملاحظة واحدة اجالية فليس هناك انتقالات متعددة
 من اللفظ الى اجزاء المعنى المركب بل ليس هناك الا فهم واحد فهو فهم الكل وفهم
 كل واحد من الاجزاء فالفهم واحد بالذات مغاير الاعتبار فالدلالة على الكل لاتغير
 الدلالة على واحد من الاجزاء الا بالاضافة والاعتبار واستوضع ذلك بما اذا وقع بصرك
 على زيد من رأسه الى قدمه دفعة رأيت مع اجزائه برؤية واحدة فاذا نسب هذه
 الرؤية الى زيد يسمى رؤيته وان اضيفت الى جزء من اجزائه يسمى رؤية ذلك الجزء
 (او) ايضا لاجل ذلك (ذهب بعضهم) وهو ابو هاشم منهم اى من الحكماء (الى
 نفي علم الله تعالى بالاشياء الغير المتناهية) لكن ذلك النفي بمعنى نفي التعدد فى المعلومات
 بحسب العلم لا بمعنى نفي العلم عن بعضها فانه كفر (وتحقيق علم الله تعالى يستدعى) اى
 يقتضى (بسطا) اى يحتاج الى البسط والتفصيل (فى الكلام لا يتحمل) اى البسط
 فيه (هذا المقام) فاعل لا يتحمل والجملة صفة للبسط فى الكلام فان هذا المقام محث
 كون كل ما سوى الله تعالى حادثا وليس بمبحث العلم وانما ذكر العلم هنا لحكمة ما كما لا يخفى
 (فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية) لان علمه تعالى محيط بالممكنات الغير المتناهية
 الموجودة والمعدومة (سواء كان العلم متعلق بها) اى بتلك المعلومات (واحدا)

بناء على جواز تعلق العلم الواحد بمعاومات متعددة عند اهل الكلام وفاقا (او) كان ذلك العلم (متعددا) قيل في تصوير السؤال يعنى سلمنا ان المعلومات بحسب وجودها في علمه تعالى ليست متعددة لكن تلك المعلومات غير متناهية في انفسها في الخارج مع قطع النظر عن تعلق العلم فاقول ان هذا التصوير فيه ما فيه فتأمل (ويجربى التطبيق) اى يجربى برهان التطبيق (في المعلومات) فيلزم الانتهاء والحال ان المدعى عدم الجريان كامر (قلت) في تقرير جواب سؤالك انه (على تقدير حدوث العالم) يعنى اذا قلنا ان العالم حادث (يكون) حينئذ (الممكنات) الماضية (المتصفة) بالفعل (بالوجود الخارجى متناهية) قال بعض الافاضل في بيان فائدة هذا القيد اعنى قوله المتصفة بالوجود الخارجى متناهية ان هذا اشارة الى ان جريان التطبيق في المعلومات انما يحصل اذا كانت تلك المعلومات غير متناهية بحسب الوجود في الخارج او في العلم تفصيلا ولا يكتفى فيه اى في الجريان كون تلك المعلومات غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها وبحسب وجودها في العلم الاجبا الى فيكون لممكنات الغير المتناهية المدعومة معلومة له تعالى علما اجاليا لا ينقض به هذا البرهان (لان الحوادث) دليل التناهى (لها) اى ثابت لتلك الحوادث في نفس الامر (مبدأ) وذلك المبدأ عند البعض العرش الاعظم وعند البعض العلم وعند البعض الكرسي (والحوادث الاستقبالية) التى تحدث في الازمنة الآتية (لا تبلغ مبلغ اللاتناهى فانها) اى تلك الحوادث الاستقبالية (ليست غير متناهية) بمعنى موجودات بالفعل لانهاية لها (وان كانت واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها) اى المعلومات (في علمه تعالى فهمي) اى معلومات الله تعالى (متحدة) بصورة واحدة فالجريان ثم غير متكررة فكما لاتعدد في العلم لاتعدد في المعلومات فقول الشارح في بحث العلم ومعنى الاجال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبنى على التعدد الخارجى اوعلى التعدد بالامكان بالفعل فلا تناقض (وان كان) التطبيق (بحسب وجودها) اى المعلومات (في الخارج فهمي) اى تلك المعلومات متناهية (واعلم) هذا اعتراض من جانب الحكماء وتمهيد لبيان فائدة كون علم الله تعالى بالاشياء اجاليا بسيطا على زعمهم (ان المتكلمين) والمراد من المتكلمين ههنا المتكلمون النافون للوجود الذهني مع القول بعدم ثبوت المعدومات الممكنة في الخارج كالاشاعة (ينفون) يعنى ينكرون (الوجود الذهني) المعتبر عنه بالنسبة اليه سبحانه وتعالى بالوجود العلمى كما اشار اليه مولانا الكلبى وقال مولانا المذكور في شرحه على هامش السيلكوتى على الخيالى ان الوجود الذهني قد ينحصر الوجود في اذهان

المخلوقات وقد يعيهم من الوجود في علم الخالق بأن يحمل الذهن على مطلق المدرك الشامل
للخالق و المخلوق كما جلوه عليه في اثبات الوجود الذهني ونفيه * قال السيد
الشريف قدس سره الذهن قوة للنفس تشتمل الحواس الظاهرة والباطنة معدة
لاكتساب العلوم انتهى * وقال شيخنا واستاذنا اسماعيل الحقي في الفروق في بحث
العقل الذهن والعقل والنفس واحدا بالذات الا انه اذا كان مدركا سمى عقلا واذا كان
متصرفا يسمى نفسا واذا كان مستعدا للدراك يسمى ذهنا انتهى * وقال ابو البقاء
في الكليات الذهن القابلية وقد يطلق ويراد به قوتنا المدركة اي قوتنا المعهودة
المدركة وهي ما يقال له العقل وهو الشايع وقد يطلق ويراد به القوة المدركة مطلقا
سواء كانت النفس الناطقة الانسانية او آلة من آلات ادراكها او مجرد آخر وهذا
المعنى هو المراد من الوجود الذهني انتهى (ويثبتون) عطف على قوله ينفون اي
ويثبتون المتكلمون (عليم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية) بمعنى لا تقف عند حد
في الاستقبال وهي معدومة صرفا ولا يقال ان القول يكون الحوادث غير متناهية ينافي
ما سبق من ان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي اذ
لمفهوم منه ان الحوادث متناه لا نقول ذلك انما هو بالنظر الى الحوادث المتصفة
بالوجود الخارجي كما يفهم مما سبق وهذا بالنظر اليها سواء كانت متصفة به او لا كما
يشعر به سباق الكلام و اشارتنا اليه في تفسير قوله الغير المتناهية (ولما كان) معطوف على
قوله واعلم (من اجلي) اي اظهر (البديهيات) خبر كان قدم على اسمه وهو قوله
(ان التعلق بين العالم) بكسر اللام وهو الله تعالى (وبين) (المعدوم الصرف) اي الذي
لا وجود له لافي الذهن ولا في الخارج محال عند العقل وفي نفس الامر (التجاوا) اي
اي اضطروا الى الذهاب (الى القول) اي الى ان يقولوا بمعنى ان يحكموا (بان تعلق العلم
بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها) اي وقت حصول تلك الحوادث لاقبله هذا
ما ارتكبه ابو الحسين من المعتزلة ولما توجه عليهم ان يقال نفي الوجود العلمي
عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث فقالوا (وان صفة
العلم قديمة والتعلق) اي تعلقها بالمعلومات الحادثة (حادث) ولذا جعلوا معلومات
الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كما سبق كقصوراته تعالى كما شخوابه
كتبهم فاشار الشارح الى بطلان جوابهم هذا بقوله (وانت خير بان العلم) مادام انه
(لم يتعلق بشئ) من الاشياء (لم يصير ذلك الشئ) الذي لم يتعلق به العلم (معلوما)
خير لم يصير (بالفعل) الباء للملابسة اي معلوما ملابسا بالفعل اي في نفس الامر كما

ان البصر مالم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل ان انكشاف الشئ المعين لابد فيه من تعلق العلم ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه من غير تعلق به والالكان الواحد في حال ذهوله عن الاشياء عالما بها وهو بطو الحكماء ذلك انكرو. علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى وجميع ذلك لعدم اطلاعه على ما عليه الامر (فيلزم عليهم) اى الحكماء وانما قال عليهم دون لهم تنبيها بأن اللازم مضر لكونه مخالفا للحق وهو ما ارتكبه ابوالحسين البصرى من المعتزلة كما سبق وهو (ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث) التى يتحدثها بعد (تعالى الله عن ذلك) اى عن ان لا يكون عالما في الازل (علوا كبيرا) يعنى تنزهه عنه بالكلية (وفيما ذكرنا) باننا لانسلم انتفاء الوجود الذهنى يعنى فيما ذكرنا من ان علم الله واحد بسيط اجالى (مخلص) اى خلاص او محل خلاص ونجاة (عن ذلك) اى عن القول بأن لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث قيل انه لا يخفى انه لا مخلص عنه الا بالقول بأن تعلق العلم الاجالى بالمعدوم الصرف غير محال وانما المحال تعلق العلم التفصيلى بها مثلا ان الله تعالى عالم في الازل بأن جميع ماسوى الله حادث وهذا الحكم سرى لزيد الموجود فى زمان الاستقبال المعدوم الصرف فى الازل فالله سبحانه عالم فى الازل بجميع الحوادث المعدومة بالعلم الاجالى بهذا المعنى (فان قلت) فى مقام الابطال لسند الشارح وهو قوله فيما سبق لجواز كون علم الله تعالى بالاشياء بسيطا اجاليا (العلم الاجالى ليس علما بالفعل بل) هو علم (بالقوة) ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما بالاحكام الجزئية المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القرينة الى الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منه ابضم صغرى سهولة الحصول (فيلزم) اى فعلى تقدير عدم كون الاجالى علما بالفعل بل هو علم بالقوة يلزم عليك (المحذور المذكور) وهو كون الواجب غير عالم بالحوادث فى الازل (قلت) ماله منع لقوله ليس الخ واثبات للسند المذكور انه (قد حقق فى موضعه ان العلم الاجالى علم بالفعل) وما ذكر فى شرح التجريد انه متوسط بين القوة المحضة وبين الفعل المحضى الذى هو حالة التفصيل فلاننا فى ذلك على تقدير تسليمه لان العلم الفعلى مرتبتين فافهم ثم ان هذا أى قوله قد حقق الخ جواب بمنع عدم كون العلم الاجالى علما بالفعل مستندا بتحقيقه فى محله بأن العلم الاجالى قسمن كما ذكر آنفا فى بيان نفي المناقاة قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهم السائل وهذا القسم محال فى حقه تعالى وقسم لا يستلزم ذلك اى الجهل المذكور بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك ليس لها للتفاصيل صور متعددة اى علوم

متعددة متعلقة بهابل العلم المتعلق بتلك التفاصيل وقع عليها كأنه لمعة برق وجميعها إلى
التفاصيل موجودة في العلم بصورة واحدة منه ولذلك جوز ثبوت العلم الاجالى له
تعالى القاضى بالقلاني والمعتزله وجميع الحكماء وهم المراد من المحققين في كلامه فيما قبل
(وهو) أى العلم الاجالى (التعقل البسيط) أى ليس له أى للتعقل اجزاء وتفاصيل
بالفعل هذا ظاهر عند القائلين بأن العلم صفة للذات (واما) عند القائلين بأنه نفس
التعلق ففيه اشكال فتأمل (الذى يجعله الفلاسفة) اذا حصل فينا (مستفاد من
انبأدى العلية) حيث جعلوا للنفس الناطقة اربع مراتب رابعة العقل أى التعقل
المستفاد من العقل العاشر في مشهورهم ومن الواجب تعالى في تحقيقهم كاسيحي منه
ولذا جمع المبادئ (والتفصيل) أى تفصيل المعلوم مأت بذلك العلم الاجالى وتميز
بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما مأت بصور أى بعلوم متعددة تفصيلا (انما هو
لأنفس من حيث هى نفس قالوا والتعقل الاجالى للمبادئ هو الخلاق للصور التفصيلية
في الخارج) أى المعينة الخارجية والذهنية لأن جميع انحاء الوجود معلول خارجيا
كان اودهنيا وقد اشار اليه في الرسالة الجديدة حيث قال كان العلم الاجالى فينا مبدأ
للتفصيل كذلك العلم الاجالى علة للصور التفصيلية في الخارج وفي المدارك السفلية
انتهى (ولك) جائز اونا فاع (ان تقول) في مقام التأييد لكون العلم الاجالى علما بالفعل
(ان التعقل الاجالى فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا) فلو لم يكن التعقل
الاجالى فينا علما بالفعل لم يأت منه هذه المبدئية ولما قيل للشارح رحمه الله تعالى لاى
شئ طوت هذا المبحث بحيث انه كاد ان ينفر الغائص فيه فقال بالواو الاستينافية
(وانما اشبعنا) أى طولنا وكثرنا (الكلام) أى الاسئلة والاجوبة والمنوع والمعارضات
والتقول فلا يخفى ما فيه من تشبيه التكثير بالاشباع أى جعل الاكل شبعانا
والمخاطب بالاكل والكلام بالطعام في هذا المقام أى في رد دليل الحكماء الذى عولوا عليه
في اثبات القدم حيث أجاب بالوجوه الخمسة التى انقلع بهامذهبهم المبني على تعاقب
الاستعدادات الغير المنتهية والاوزاع الفلكية (لانه) أى بطلان قدم العالم بثبوت
حدوثه (من العقائد الدينية) التى هى مدار النجاة بالكلية اذ تنفرع عليه صحة فناء العالم
وووقوعه فلذا عقبه به ويدور عليه وقوع الحشر وثبوت النشأة الاخرة وما فيه
من السؤال والحساب وغير ذلك من السميات المنقولة (و) الحال انه (قد كثرفيه)
اى في هذا المقام (تشارك) أى اجتماع (الاراء) جمع رأى (وتصادم) أى تساقط
(الاهواء) أى الميول (ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشئ يتعلق بقلب

(الاذكياء) فيه ايماء الى ان حضرة الشارح رحمه الله اتى بما يتعلق بقلوب جمهور المتكلمين كما أشار اليه بقوله (بل اجتهدوا) اى المكلمون بالفوا فى الجهد والسعى (فى ايراد المتنوع) جمع المنع اى فى سرد الأدلة للمتنوع البعيدة (التي بأبأها) اى لا يقبل تلك المتنوع (الطبع المستقيم) وهو طبع الاذكياء (اشد الالباء فى نفوس الناظرين فيها) اى فى تلك المتنوع البعيدة (مائلة الى مذهب الحكماء بل الاثمة التى اوردها) اى المتنوع (ايضا) اى مثل نفوس الناظرين فيها (شانهم ذلك) اى ميل نفوسهم الى مذهب الحكماء (بلا متراء) اى بلا توقف ولا شك الى ان ما اتاه فى هذا البحث قريبة من المطلب ومن الطبع فلا يأبأها اصلا ولم يبق نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل اعرضوا عنه لما علموا انه لا يستند الى اصل اصيل وليس شأنه اى الشارح الميل الى ذلك المذهب لانه ابطله بأبلغ وجه ولا يخفى على من كان على البصيرة من اول البحث الى هنا ان الشارح رحمه الله وان ذهب مع الحكماء فى بعض المحال لكن لا لقبول بل للاطلاع على كنه مقالهم ونهاية مستندهم ويشهد على ذلك انه فى النهاية يضيق عليهم فى دعواهم القدم وغيرها واعلم انه تمت ههنا الجملة المعارضة التى اولها واعلم ان الفلاسفة الخ (ثم اقول) اى بعد ابطال دليلهم على القدم اقول فى بيان حدوث العالم بأن الزمان متناه واذا كان متناهيا كان كل ما هو واقع فيه حادثا (كما ان البعد) اى الطول والامتداد المكافى (متناه) باتفاقنا واتفاقكم بالايها الحكماء (و) الحال (مع ذلك) اى مع ذلك الاتفاق فى ذلك التامى (يقع) وفى بعض النسخ ارتكر قال فى مختار الصحاح ركز الرمح اى غرزه فى الارض وبابه نصر انتهى اى ينتصب على وجه التمكن (فى العقل المشوب) اى المخلوط (بالوهم) الذى هو سلطان القوى ومتسلط على مدركات العقل حتى فسر به الذى يوسوس فى صدور الناس ومن اجل تسلطه عليها انه يقول مع لعقل الميت جاد واجداد لا يخاف منه ويركض عند الانتاج على عقيبه فلا يقول فالميت لا يخاف منه كما هو مقتضى القياس ومقول العقل بل يقول ويصر على ان الميت يخاف منه وظاهران الاصرار عناد منه لانه خالف نتيجة القياس البديهى الانتاج (ان ههنا امتداد) الجملة فاعل يقع (غير) صفة الامتداد (متناه) مضاف اليه لغير (والعالم) اى العالم الخاص وهو الارض والسماء (واقع فى جزء من اجزائه) اى من اجزاء ذلك الامتداد (كذلك) اى كما ان البعد المكافى متناه والحال كما ذكر كذلك (الامتداد الزمانى مستناه) اى منته الى حد فى الحقيقة (وان) وصلىة (كان الوهم) المتصف بالصفة المذكورة

قوله الى ان ما اتاه
متعلق باشار (منه)

(يأبى) اى لا يقبل بل ينفر (عن تناهيه) اى عن تناهى الامتداد الزمانى (ويتوهم ان ههنا امتداد ازمانيا غير متناه) اعلم ان فى بيان الزمان عند الحكماء اربعة مذاهب لانه عبارة عن جوهر مجرد غير قابل للعدم لذاته عند قدماء الفلاسفة وهو على المذهب الثانى عبارة عن الفلك الاعظم وعلى المذهب الثالث عبارة عن حركة الفلك الاعظم وعلى المذهب الرابع عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا هو المختار وهو مذهب ارسطو وهو قديم عندهم (كما يابى) وفى بعض النسخ هذا الى قوله فكما لا عبرة ساقط (عن تناهى الامتداد المكاني) قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء اى الجزء الذى لا يتجزى غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه الفوضى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسريير واما الحيز فهو عندهم الفراغ الموهوم المشغول بالتمحيض الذى لو لم يشغله لكان خلاه كذا خل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الخاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى (ويتوهم ان ههنا) اى فى البعد المكاني (امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكاني) بأن الامتداد المكاني غير متناه (لا عبرة به) اى بحكم الوهم (فى الامتداد الزمانى) بعدم التناهى (ايضا) اشارة الى ابطال الفرق (وقولهم) فى اثبات الان السيل الخ هذا اشارة الى رد استدلال آخر للحكماء على قدم العالم بان الزمان امتداد يتقدم بعض اجزائه على بعض وكل امتداد كذلك فله راسم موجود والراسم هو الان السيل فيلزم قدم الحركة والمتحرك بناء على ما لا يتناهى الامتداد فنحن كبرى اقياس مثلا (انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض) كتقدم الجمعة على الخميس ورمضان على شوال والسنة الماضية على هذه السنة والمراد هنا بالزمان هو الزمان الذى هو فوق الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك والحاصل ان الامتداد الذى يثبت به الوهم يجزم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض فلا محالة يكون له راسم ومنشأ فيكون فى نفس الامر كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار (ولا يكون الامتداد) المكاني وغيره (كذلك الا اذا كان له) اى للامتداد (راسم موجود) وهو غير موجود فى الامتداد المكاني فلا تقدم ولا تأخر فيه اى فى الامتداد المكاني قوله (ممنوع) خبر المبتدأ ان ذكر وهو قوله وقولهم (فانا نجزم) اثبات المنوعية وفيه تسليم انه لا راسم هنا اى فى الامتداد المكاني لكن التقدم والتأخر مجزوم بهما كما قال (فى الامتداد المكاني ايضا) اى مثل الامتداد الزمانى (بالتقدم) متعلق بنجزم (والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة) بالنسبة الى مبدأ معين كمرکز

العالم (من غير ان يكون له) اى للامتداد المكاني (راسم موجود قوله) (بل نقول)
ترق من المنع الى الاستدلال وقيل انه ترق من التمثيل الى التحقيق واقول: ولكل وجهة
قمام (توهم هذين الامتدادين) اى الامتداد الزماني والمكاني (مركز) لا يخفى
ما فيه من الاستعارة المكنية بتشبيه الوهم في الذهن بالريح اوبشى آخر من شأنه ان يركز
وابتات ما يلزمه ولا يعمله بقوله مركز وبذكر التوهم الذى هو المشبه وبارادته
دون المشبه الذى هو الريح وشبيهه . فان قلت لم تقل ان المشبه هو الامتدادان
المذكوران قلت ان المركز انما هو التوهم لا الامتدادان لان التوهم يرتكز
اولا ثم يتعلق الى ما يتعلق هو به من الموهومات مثل العلم الذى يحصل في الذهن اولاً ثم
يتعلق بالمعلومات . فان قلت هذا يخالف لقول المنطقيين في تعريف العلم بأنه حصول
صورة الشئ في العقل . قلت فيه تسامح لان حصول تلك الصورة فيه انما وقع بتعلق
العلم به فتكون تلك الصورة معلوما لاعلماء . فان قلت انهم قالوا حصول صورة الشئ
لا صورة الشئ قلت نعم وهو مرادى لان الحصول انما يكون بالحصل وهو العلم
اعنى انه شئ اعطاه الله لمن قام هو به فيكون سببا لحصول صورة المعلوم كالا يخفى على كل
عقل منصف متأمل (في فطرة الوهم) ولكن البراهين والادلة (تقتضى امتناعهما)
اى عدم وجود الامتدادين المذكورين قوله (واذا كان) استدلال على بطلان
قولهم ان كل متقدم لا يجمع معه المتقدم والمتأخر فهو تقدم زماني براسم موجود
بعد الاشارة الى منعه (الزمان متناهيا لم يكن قبله) ظرفية زمانية وهمية (شئ)
اى لم يوجد هناك شئ لازمان ولا حادث آخر فيه في الواقع وان وجد هناك بحسب
التوهم زمان آخر يجعله الوهم ظرفا لعدده في الواقع (لالانه) اى لالان الزمان
(غير متناه) كما زعمه الحكماء بل الزمان متناه ومنقطع كما هو الحق وذلك كأن
(كما انه ليس فوق المحدد) اى محدد الجهات (شئ) لالان المكان غير متناه (الى حد
من الحدود بل هو متناه اليه بالضرورة الفاء في قوله) فالله (تفرعية وبالجملة فقد ثبت
ما قاله المتكلمون بالبراهين القطعية من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم
زماني بل ذلك نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على الزمان
من ذلك النوع كما قال الله (متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو) اى بنوع (آخر من التقدم)
ولا يبعد ان يسمى ذلك النوع الاخر من التقدم تقدما ذاتيا مثل تقدم بعض الاجزاء
على بعض فان ذلك التقدم بالذات لا بالزمان (مغايرا للاقسام) الخمسة المشهورة
اعنى التقدم بالزمان والتقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالشرف والتقدم بالرتبة

(كما ذكره المتكلمون) فهذه اشارة الى قوله ثم اتول الى هناك اوالى قوله واجب
عن هذا الدليل بوجوه الى هنا (مقدمات) تتركب منها الادلة الصادقة المنتجة صادقا
(اذا لاحظها) الطالب (الزكى) لا النجى (انقطع) اى انقطع من الاصل (من نفسه)
اى من ذهنه (الركون) اى الميل بأدنى مرتبة ومنه قوله تعالى ولا تركزوا الاية
(الى) جانب (المذاهب الباطلة) الذى ذهب اليه الحكماء ، الحقهاء الاغبياء الذين
صرفوا اذهانهم الى الباطل دون الحق (فى هذا المطلب) اى فى الحكم بمحدث العالم
(و) لكن انما يكون ذلك بهداية الله الهادى ويتوفيق الله الموفق لا بمجرد العقل اذ هو
وحده لا يهتدى الى الحق (بل الله الموفق) ذو الجلال (لما هو خير و كمال) اللهم
وقفنا بالخير فى كل حال وبعدها عن كل شر وضلال قال المصنف رحمه الله تعالى
﴿ وعلى ان العالم قاب للفناء ﴾ الواو عاطفة على قوله السابق على ان العالم حادث
او على ما قبله من قوله اجمع الخ اى واجمع السلف من المحدثين وأئمة المسلمين واهل السنة
والجماعة على ان العالم قابل للفناء فان قلت لم ترك الشارح بيان العطف يعنى لم يبين
العطف ههنا وقد بينه فيما سأتى قلت ان الحكم بمحدث العالم مزوم والحكم بفناء
العالم لازم له ووجود المزوم مستلزم لوجود اللازم فلذا ترك تفسير المعطوف وجعل
هذه المسئلة اعنى مسئلة فناء العالم فرع المسئلة حدوثه ومع ذلك يناسب بيانه للايضاح
فبينته انا فافهم ثم المراد بالعالم جميع ما سوى الله تعالى كاسبق اى كل عالم بجميع اجزائه
قابل للفناء كما يقضيه الاستدلال على الوقوع المستقبل بالاية الاتية وفسر الشارح الفناء بقوله
(اى العدم الطارى) اى العارض (على الوجود) اى سيكون العالم معدوما
باعدام الله اياه بعد ان كان موجودا بإيجاد الله اياه لحكمة بالغة تقتضى ذلك الاجساد
والاعدام من الملك العالم (واختلفوا) واعلم الاختلاف على قسمين قسم
فى ذات الفناء وقسم فى صفة الفناء بعد الاتفاق فى وقوع ذاته اما المخالف فى الاول
فهو الفلاسفة لانهم زعموا بقدوم العالم فلا يقولون بالعدم والجاحظ من المعتزلة
والكرامية واما المخالف فى الثانى اى (فى) صفة (وقوعه) فهم من ذكرهم الشارح
بقوله (فقال بعضهم) اى بعض المختلفين فى كيفية وقوع ذلك العدم الطارى وهم
جمهور الاشاعرة وابوعلى وابوهاشم من المعتزلة (انه) اى طريان العدم على ما
اوجده الله فى الماضى (سيقع) قريبا فى الاستقبال لان كل آت قريب (لقوله تعالى
كل شئ هالك) اى فان (الاوجه) اى ذاته تعالى مع صفاته القائمة به هذا دليل
لمطلق الوقوع فى الاستقبال بناء على ان صيغة الفاعل مجاز فى الاستقبال (ونظائره)

اى ولا مثال قوله كل شئ الآية كقوله تعالى كل من عليه فان ويبقى وجه ربك الآيـ
 (ويلزمهم) هذا معارضة لقولهم انه سيقع اى قولهم بذلك يستلزم شيئاً هو (فناء
 الجنة والنار) مع ان اكلها دائم وظلها (و) يلزم فناء (اجزاء ابدان الانسان) بالكلية
 مع ان ابدان بعض الانسان كابدان الانبياء عليهم السلام وبعض اجزاء بدن سائر
 الانسان كالارواح على ما عد ذلك جزءاً منه لا تقف بل يعيد الله روحهم اليها ويجمع
 الاجزاء المتفرقة (وان الله تعالى) معطوف على ما قبله من المعارضة (يعيدها) اى
 الجنة والنار والابدان (بعد الاعدام) اى بعد اعدامهم قال استاذنا الكنبوى قوله
 ويلزمهم فناء الجنة الخ ان جل على معنى انه يلزمهم فى مداهم فنائهما فهو معارضة
 بأن يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان جل على انه يلزمهم فى استدلالهم بهذه الآية
 بأن تحمل على المعنى الذى فهموه اى العدم الطارى فهو نقض اجالى بأن ذلك الاستدلال
 مستلزم لخصوص الفساد اى فناء الجنة والنار وفناء اجزاء ابدان الانسان انتهى
 (ولا يرد) يحتمل الاخبار والانشاء (عليهم) اى على الذين يلزمهم فناء الجنة والنار
 (ان) مع اسمه وخبره فاعل لا يرد (ادرى عليه السلام) الان ساكن فى الجنة
 لقوله تعالى ورفعناه مكانا عليا (وهى) الجنة (دار الخلود) اى دار الدوام والبقاء
 لقوله تعالى فادخلوها خالدين لادار الزوال والفناء (ويلزم على هذا) اى على القول
 بفناء الجنة والنار (فناؤه) فاعل يلزم اى يلزم فناء دار الخلود (اذ) علة لقوله
 ولا يرد (لهم) اى كائن لهم او جائز لهم (ان يقولوا) فى مقام دفع الوارد عليهم
 (انها) اى الجنة ونظيرها من النار (دار الخلود) صحيحا ولكن (بعد استقرار
 اهل النار والجنة كل) بدل من اهل والجنة (فى) متعلق بالاستقرار (مقرهم) اى
 فى محل قرارهم وسكونهم منها (يوم الحساب) على موجب قوله تعالى فريق فى الجنة
 وفريق فى السعير ثم انى رأيت ان اذكر هنا ما فى شرح المواقف مما يتعلق من هذا المقام
 مناسبا لزيادة الايضاح المقصد الثانى فى حجة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث
 فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم فى بيان حدوث الكون من ان القديم لا يجوز
 عدمه واما من قال انه حادث فقد قال يجوز فناؤه لكون ماهيته من حيث هى
 قابلة للعدم حيث كانت متصفقة به والعدم قبل الوجود كعدم بعد الوجود لا تمايز
 بينهما ولا اختلاف فيهما فاجاز عليه احدهما جاز عليه الآخر فقد جوز الفناء واما
 وقوعه فقد توقف عليه بعضهم واول الايات الدالة عليه لم يخالف فى ذلك احد
 الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث العالم قالوا انها ابدية متمتع فناؤها ودليلهم

على ذلك ما اشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام فقالوا
لو عدم الجسم بعدها لكان عدمه ابلذاته واما الامر آخرو جودى او عدمى الى آخر
ما مر هنالك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه تجده مع جوابه المذكور هنالك
محضرا عندك فلا حاجة الى اعادتها (وقال الامام حجة الاسلام) محمد الغزالي قدس
سره العالى منع الدليل المذكور بعدم المعارضة والقض وحاصله جواب لقوله ولا
يلزم على هذا فناء دار الخلود (في الاحياء) فى كتابه لمشهور باحياء العلوم (الممكن)
اى كل ممكن من حيث هو ممكن (فى حدوده هالك دائما) واما قال دائما يعنى وانما
بالقضية الدائمة لان الشئ اذا كان ممكنا فهو يغير الواجب دائما فيكون ها لكافيا
دائما (وقال فى مشكوة الانوار) اسم رسالة للامام ابي حامد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي
وهي رسالة على ثلاثة فصول فى قوله تعالى الله نور السموات والارض مع قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم ان الله تعالى سميع الف حجاب كتبها البعض احبائه الفصل الاول فى بيان
ان النور الحق الفصل الثانى فى بيان المشكاة والمصباح الفصل الثالث فى معنى قوله عليه
السلام ان الله سميع الف حجاب (ترقى العارفون) اى الواصلون الى علم حقيقة
الحال فبنجته هذا القول وحدة الوجود (من خضض الحجاز) اى من اسفل الحجاز
(الى ذروة) اى الى اعلى (الحقيقة) ولا يخفى ما فيهما من الاستعارة (فرأوا) اى
العارفون عقيب الترقى (بالمشاهدة العيانة) اى البديهية لا بطريق النظر الغير الخالى
عن الشكوك (ان ليس) الموجود الحقيقى (فى) عالم (الوجود) الا الله تعالى (واطلاق
الموجود على الممكنات مجاز بطريق اى بعلاقة المظهرية فالوجود الحقيقى وحد
ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلي لا باختلاطها
والحلول فادام ذلك التعلق باقيا يطلق عليها اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية
واذا انقطع ذلك التعلق لا يطلق عليه اسم الموجود (وان كل شئ) من الاشياء
(هالك الاوجه) اى ذاته وصفاته تعالى (لانه) اى لان كل شئ مما سواه (يصير
هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وبدا) اعلم ان هذا المذهب مذهب وراء
طور العقل لا طريق اليه الا المكاشفة (وذهب) طائفة (الكرامية) الى انه اى ان
العالم لا يقبل الفناء (وان) وصلىة (لم يخالفوا) اى الكرامية لاهل الحق (فى حدوثه)
اى العالم وان اردت الورود الى مضممار التفصيل فارجع الى تحقيقات استاذنا الكلبوبى
فانه فصل تفصيلا وان طول المبحث تطويلا ولكنه اتى بأحسن مقبلا جعل الجليل
مورده سلسيلا (ثم اشار المصنف الى مسألة اخرى) بعد ما اشار الى مسألة حدوث

العالم وقبوله للفناء (بقوله) الآتى فقال ﴿ وعلى ان النظر ﴾ (اى اجمع اهل الحق)
 وهو الاشاعة ومن اتفق معهم وباعت التفسير قوله شرعا اذ النظر واجب عقلا
 عند المعتزلة وسائر الفرق دخاوا في ائمة المسلمين لانهم وان لم يكونوا من اهل الحق
 لكنهم من المسلمين لكونهم من اهل القبلة فلولم يفسر هكذا لزم خلاف الواقع وهو
 ان النظر واجب شرعا عند المعتزلة هذا مراد الشارح لكن ان اريد من ائمة المسلمين
 ما لم يشمل لغير الفرق الناجية مثل الاشاعة لم يخرج الى هذا التفسير والله سبحانه
 وتعالى اعلم (على ان النظر) قال فى شرح المواقب وهو اى النظر ملاحظة العقل ما
 هو حاصل عنده لتحصيل غيره وقال الشارح (و) النظر (هو الفكر) اى ترتيب
 امور معلومة ﴿ فى معرفة الله تعالى ﴾ قيل اى فى دلائل معرفة الله تعالى فحينئذ
 لاجابة الى قوله الا فى تعليلية تأمل انتهى وقال الشارح (اى لاجل معرفته) تعالى
 (فى) اى لفظ فى المذكورة ههنا (تعليلية) لا ظرفية يعنى مستعملة فى المعنى المجازى
 وهو معنى التعليلية بتشبيهها بالظرفية فى ابتناء احد طرفيهما على الآخر كابتناء البناء
 على مكانه استعاره تبعية فان قلت ما فائدة ذكر فى الموضوعات لمعنى الظرفية واستعمالها
 فى معنى العلية مجازا قلت هى اى فائدة ذلك المجاز الاشارة الى ان لا يكون النظر لغرض
 آخر غير المعرفة الالهية اذ لا يكون البناء بلا مكانه ويجوز ان تكون الاشارة الى شئ آخر
 وهو ان للمعرفة طرفا آخر غير النظر لان المعرفة شاملة للنظر وغيره كشمول الظرف
 لغيره من المظروفات فيكون اشارة الى ما سيجي من طرف الشارح رحمه الله من
 ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه ثم ان كون فى تعليلية كأن
 (كفى قوله عليه السلام عذبت) على بناء غير الفاعل اى تعذب فى يوم القيامة (امرأة
 فى هرة) اى لاجل انها حبست هرة فحصلت منه اذية للهرة والله ينقم للمظلوم
 من الظالم ثم ان هذا يحتمل ان يكون التحذير على التقدير او اخبارا عن الواقع فافهم
 * اعلم ان لفظ الحديث فى المصاييح هكذا عذبت امرأة امسكتها حتى ماتت من الجوع
 فلم تكن تطعمها ولا ترسلها فتأكل من حشاش الارض وفى المشارق هكذا عذبت
 امرأة فى هرة ربطتها ولم تطعمها ولم تسقها ولم تتركها تأكل من حشاش الارض
 قال ابن ملك فى شرحى المشارق والمصاييح قيل ان هذه المعصية صغيرة انما كانت
 كبيرة باصرارها انتهى فأقول يجوز التعذيب على الصغيرة عند اهل الحق فيكون الحديث
 مثبتا لهذا الجواز فى ضمن اخبار الوقوع والله اعلم ولما كان المعرفة المضافة الى ذات
 الواجب تعالى على طريق اضافة المصدر الى مفعوله منحصرة فى التصور بالكنه او بوجه ما

خرج عنها التصديق بوجوده تعالى وصفاته توجه على المصنف ان ذلك التصديق واجب ايضا فدفعه بقوله (والمراد بمرفته) تعالى (ههنا) اى فى مقام اثبات وجود معرفة الله تعالى (هو التصديق بوجوده) تعالى (وصفاته الكمالية) اى وهو التصديق بصفاته الدالة على كماله (الثبوتية) ككونه حيا عالما قادرا (والسلبية) ككونه غير ميت وجاهل وعاجز مثلا (بقدر) اى على قدر (الطاقة البشرية) اى على مقدار ما يقدر عليه كل مكلف مع لشواغل الضرورية الشرعية كالاشتغال بتحصيل النفقة واللوازم السائرة اشروعة لنفسه وعياله وباداء سائر العبادات فان تحصيل العقائد الحقة ثابت فى وسع كل مكلف بالمعنى المذكور ولو بأدلة اجالية فن ترك ما هو ثابت فى قدرته البشرية فعليه وزره كالفرق الضالة واما ما هو خارج عن وسعه فهو معذور فى عدم الاشتغال بتحصيله فلذا قيد الشارح بقوله بقدر الخ (واما معرفة الله) اى ان يعرف (بالكنه) اى بكنهه اى بمحدوده وتشخصه (فغير واقع) اى غير ثابت وباعت التفسير استكمال الواقع فى معنى الساقط ايضا (عند المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرها * ثم انه اطلق فشملى انه غير واقع فى هذا العالم وفى الجنة وكذا حال المصنف فى المواقف حيث قال ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر عند جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم حيث لم يقل غير معلومة فى هذا العالم وانحوه فشملى وقد قال الاستاذ الخيالى رحمه الله فى التونية * حقيقة الحق لم تعلم بعلومنا . لكن ترددهم فى دار رضوان . وهذا يفيد انها لم تعقل فى هذا العالم اتفاقا والخلاف فى الجنة والمخالف كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة حيث قال فى المواقف وقد خالف فيه كثير من المتكلمين الخ وهذا القول وان لم يفد ان الخلاف فى الجنة لكن لا ياباه ايضا نظره رفع الايجاب الكلى مثل ليس كل حيوان بانسان فانه وان لم يفد ان بعض الحيوان انسان لكن لا ياباه بالنظر الى مفهومه ببقى شئ ان اضافة الجمهور الى المحققين فى عبارة المواقف ان كانت للبيان فيطابق ما قاله الشارح هذا الما قاله المصنف هناك والا فلا هذا ومنهم من توقف فى ان حقيقته تعالى واقع ام لا كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكذا فى شرح المواقف (ومنهم) اى من المحققين (من قال) اى حكم (بامتناعه) اى حصول المعرفة نقلا (لحجة الاسلام) وهو الامام محمد الغزالى قدس سره العالى (وامام) اى وكامام (الحرمين) وهو استاذ حجة الاسلام (والنصوفية) قال فى شرح المواقف ان كلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع فى العطف شئ (والفلاسفة ولم اطلع) اى والحال لم اطلع انا (على دليل منهم) اى من المحققين

بدل (على ذلك) اى على الامتناع (سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل) اى
 فى كتاب له المسمى بعيون المسائل (انه) اى الشان (كما تعترى) وتعرض (العين)
 مفعول تعترى (عند المحقق) اى عند النظر بالدقة (فى) متعلق بالمحقق (جرم) بكسر
 الجيم اى فى شخص (الشمس) المحدود بطولها وعرضها (ظلمة) فاعل تعترى
 وكدورة (تمنعها) اى تمنع تلك الظلمة والكدورة العين (عن تمام الابصار) اى
 عن احاطة النظر المتعلق بالشمس كذلك تعترى العقل عند ارادة كتناه ذاته تعالى
 حيرة) فاعل تعترى ودهشة تمنعها اى تمنع تلك الحيرة والدهشة العقل (عن اكتناهاه)
 اى عن التصور بكنهه سبحانه وتعالى (وهو) اى ما قاله ارسطو (كاترى) انت
 يا ايها المخاطب (كلام خطابي) وهو قياس مؤلف من مقدمات مقبولة عند شخص
 معتقد فيه (بل شعري) وهو قياس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس وتنبض
 قيل ان الكلام الخطابي يفيد الظن والشعري يفيد الوهم كما قال المولى الكلبوى
 من ان الخطابي لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافى فى المطالب الكلامية والشعري
 لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس عن التصدى للاكتناء وذلك لان
 دوام الاعتناء المذكور للاذهان يفيد الظن لكن بعد تدقيق الذائر والرجوع الى
 ما ذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء
 وبلا شرط يظهر بطلان الامتناع وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناء لانه تعالى
 قادر على ان يخلق العلم بكنهه فى بعض العقول بل فى الكل (وقد يستدل) اى وقد
 يتخذ دليلا (على امتناعها) اى على امتناع المعرفة بالكنه لا يقال ان هذا مناف للمسبق
 وهو قوله لم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قاله الخ لان هذا الاستدلال ليس منهم
 بل من غيرهم فلا منافاة (بأن حقيقته ليست بديهية) وذلك بالاتفاق للقطع بأنه غير
 متصور تصوراً حسياً ولا وجدانياً ولا حدسياً ولا عقلاً فلا يكون ضرورياً كذا قالوا
 وهو مستند بما يشير اليه الشارح (والرسم لا يفيد الكنه والحد متنع لانه بسيط ووجه
 ضعفه) اى الاستدلال (ظاهر) اوضح مولانا الكلبوى هذا الكلام بقوله يعنى
 ان العلم بكنهه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة او كسبا والكل محال
 فكذا المزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهياً بالضرورة بالنسبة الى شخص والى
 وقت فلا يحصل لاحد فى وقت بالضرورة . واما . الثانى فلان الكسب اما بمحض
 او ناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب
 او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه (واما) الحد الناقص

للبسيط بمفرد فحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف الشيء على معرفة
 نفسه من غير مقابلة بينهما واوبالاجال والتفصيل كافي المحدود والمركب مع حده
 التام وان كان غيره فلا يكون حدابل رسما او مفهوما آخر غير محمول عليه . واما برسم
 تام او ناقص ولا شيء منهما بما يفيد الكنه بالضرورة (لان البساطة العقلية محتاجة
 الى البرهان) يعنى سلمنا انه بسيط خارجا ولكن لانسلم انه بسيط عقلا ايضا فان ادعيت
 انه بسيط عقلا كافي الخارج فهذا يحتاج الى دليل فتوا يبرهانكم ان كنتم صادقين فلذا
 قيل ومن جملة ما ذكره انه لا يجوز ان يكون الواجب مركبا لا بحسب الخارج
 ولا بحسب العقل والالزم ان يكون ممكنا لانه لو كان مركبا لكان محتاجا في ذاته
 ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى غيره
 ممكن واجيب باننا لانسلم ان المحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن بل هو المحتاج
 في الوجود الخارجى ومنها اى ومن جملة ما ذكره انه لو كان مركبا في العقل
 ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا واجيب بأن الكلام
 في التصور ولا حكم فيه يعتبر مطابقتها او لا مطابقتها انتهى (وعدم افادة الرسم الكنه)
 مفعول الافادة المضافة الى فاعلها وهو الرسم (ليس) اى عدم الافادة (كليا) يعنى
 ان القضية المنجزة عن عدم افادة الرسم التام او الناقص الدنه ليست سالبة كلية (اذ)
 اى لانه (لادليل على امتناع افادته) اى الرسم (الكنه فى شئ من المواد) فلو كان
 دليل يدا على ذلك لكانت تلك القضية سالبة كلية ولكنه ليس كذلك (وعدم
 البداهة) اى عدم امكانها (بالنسبة الى جميع الاشخاص) فى جميع الاوقات (محتاج
 الى دليل) يدل عليه فان قلت لم قدرت هذا المضاف اعنى الامكان قلت اشارة الى
 ان مراد المستدل من قوله ليست بديهية سالبة ضرورة لاداعية لان مجرد الدوام لا يكفي
 فى بيان الامتناع بل لابد من ضرورة السلب ويكفى للشارح هنا مجرد امكان البداهة
 وان لم تحصل لاحد فى وقت اصلا بالفعل (فرمما) رب استعمل ههنا لافادة التقليل
 كالا يخفى اى نحصل المعرفة بالكنه (بالبداهة) قليلا (بعد تهذيب النفس) اى بعد
 تربية النفس الامارة وتاديبها وبعد تنوير الروح (بالاربع الحقة) اى بالاتباع
 الصادق الكلى للمثل والاحكام الشرعية التى كلها حق ثابت بالادلة القرآنية
 والاحاديثية والاجماع والقياس (وتجريدها) اى بجعل تلك النفس مجردة
 ومنزوعة عن الكدورات البشرية (اى الظلمات العارضة للبشر المانعة لظهور
 النور (و) عن (العوائق الجسمانية) اى الموانع العارضة لجسم الانسان المانعة

عن الاشتغال بأسباب الوصول الى التقريبات الربانية فأقول وان لم يكن اهلا للقول والبيان في هذا الميدان ان خلاصة الكلام من طرف من اراد افاضة هذا المرام ان امتناع حصول تلك المعرفة ممنوع لانه لم لا يجوز ولا يمكن ذلك لمن تخلى عن كل طالع وتخلي بكل صالح انتهى ولكن لا يلزم من هذا الاحتمال وجود معرفة كنه ذى الجلال المنزه عن التحول من حال الى حال المقدس عن احاطة عقول النساء والرجال لان الامكان لا يستلزم الوجود كما لا يخفى على كل من كان مظهرا لمن ذى الجود فحينئذ ترك البحث عن هذا اولى لنا فاولى في الآخرة والاولى كما تقتضيه عظمة شان المولى جل وعلا فان قلت فكيف تجوز انت بحث الرؤية قلت لان الرؤية لا تستلزم حصول المعرفة بالكنه على ماسيئده تسبيحه عليه السلام له تعالى كما قال الشارح (والا حادith لدالة على عدم حصولها) اى المعرفة بالكنه (مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك) اى معرفة لا يقهرك وليس تلك المعرفة اللايقة الا المعرفة بالكنه والاحصول معرفة ما غير منك كادل عليه قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه فاذا لم تحصل تلك المعرفة اللايقة به تعالى لاكمل الانبياء عليهم الصلوات اللايقة والتسليبات الفائقة فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال لم لا يجوز ان يعرفه النبى عليه السلام بالمعرفة اللايقة بعد صدور الحديث المذكور من فقه الشريف او ان يحمل المعرفة المنفية على اكتناه الصفات اشار الى دفعه بحديث آخر (و) هو قوله عليه السلام (تفكروا فى آلاء الله تعالى) اى نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته (ولا تفكروا فى ذات الله تعالى) بأنه ماهو وأى شئ هو (فانكم لم تقدر واقدرة) اى لن يستطيعوا على ان تعظموه تعظيما مختصا به ولا يقابه كما ذكره اهل التفسير فى قوله تعالى وما قدر والله حق قدره الآية (قال الصديق) الاعظم (رضى الله عنه) واكرم (العجز عن درك) بفحتمين الادراك اللام عوض عن المضاف اليه اى ادراك الله تعالى (ادراك) خبر المبتدأ اعنى قوله العجز ثم ان الدرك قعر الشئ فهنا استعارة مكنية ونحيلية بأن شئت معرفة الله تعالى فى الذهن بالبحر المحبط فى كونها مهولا ومحل هلاك والاكتناه بأقصى قعره فاقبت للمشبه اى الادراك فتذكر المشبه به بل ذكره المشبه وارىده وايضا (وضمنه على المرتضى كرم الله وجهه) اى جعل ما ذكره الصديق رضى الله عنه فى ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا فى نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من البحر البسيط (العجز عن درك الادراك ادراكه والبحث) اى تفتيش العقول (عن سر) الامراض الخفى والاضافة

الى (الذات) اى ذات الله وكنهه بيانية (اشراك) اى مؤدا الى الاشراك قال من قال
بعدم الامتناع ان قول الصديق والمرضى رضى الله عنهما انما يدلان على عدم الوقوع
لاعلى الامتناع العقلى اذ يتحقق العجز بمجرد الامتناع العادى بعدم ترتيبه على الاسباب
عادة وان امكن عقلا انتهى ولكنى اقول هذا مردود نقلا فله در من قال: در ذات
فكر فراوان چه كنى. جان را ز قصور خویش حیران چه كنى. چون توز سى كنهيك
ذرة تمام. در كنه خدادعوى عرفان چه كنى. ومنه قول المولى الجامى قدس سره
السامى: زانكه در عالم خدادانى جهل. علمت علم نادانى. واجب. اى فرض على
كل مكلف شرعا. هذا اى قوله واجب خبر لاسم ان وهو قوله السابق النظر فى
عداد قوله وعلى ان النظر فى معرفة الله تعالى فان قلت ان هذا اى قوله واجب
شرعا ثم قول الشارح وعند المعتزلة واجب عقلا يفيد ان لاشاعرة والماتريدية
متفقان فى الوجوب الشرعى لان العقلى اسند الى المعتزلة فقط فى مقابله فكيف حقيقة
الحال قلت ذهاب عبارة الكلبنوى يفيد ذلك ايضا حيث لم يفرق بينهما فى ايضاح
الكلام ولكن قال بعض الافاضل بمجمل عند قول المصنف واجب شرعا هذا عند الاشاعرة
واما عند الماتريدية فعقلا وكذا عند المعتزلة والتفصيل فى المرأة (ثم) قال ذلك البعض
من الافاضل مفصلا هذا عند الاشاعرة واما عند الحنفية الماتريدية فعقلا قال فى المرأة
من كتب الحنفية الماتريدية فى مقصد الحاكم معرفة الله واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق
فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص
موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو اى صدق
ناقله ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان
الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر
فيه اى فى المعرفة ايضا بالعقل لانه اى النظر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
العقل الذى هو المعرفة وكل هو كذلك فهو واجب عقلا واما كون النظر مقدورا
فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها اى المعرفة ليست بضرورية بل نظرية
ولامعنى للنظرى الاما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلان لا يزم اتمكليف
بالمحال واما عقليته فلتبعيته انتهى (لقوله تعالى فانظروا) لتعرفوا المؤثر وصفاته
انكمالية (الى آثار رجة الله كيف يحيى الارض بعد موتها) قال السيلكوتى رجه الله
تعالى فقدمنا نال النظر الى آثار رجة الله وهو يوجب العلم بوجوده ووجوبه وعلمه وقدرته
وارادته لكونها محدثة متقنة (و) لقوله تعالى (قل) يا محمد (انظروا) اى تفكروا

فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته وهو قوله (ماذا في السموات والارض) من عجائب صنعه ليدلکم على وحدته وکمال قدرته (ولقوله) عليه السلام (حين نزل) عليه قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات) اى دلائل واضحه على وجود الصانع ووحدته وکمال قدرته (الاولى الابواب) لذوى العقول المجلوة الخالصة عن شوائب الحس والوهم (ويل) مقول القول وهو اى الويل مثل قوله تعالى ويل لكل همزة بمعنى الهلاك او هو اسم واد في جهنم (لمن لا کما) اى مذهبها كمضغ المأكولات (بين لحيه) اللحي منبت اللحية من الانسان وغيره وها لحیان (ولم يتفكر فيها) اى في السموات والارض واختلاف الليل والنهار التى هى آيات ظاهرة شبه النبي عليه الصلوة والسلام قراءة الاية المذكورة من غير تفكر في معناها بمضغ المأكولات بين جاني الفم في عدم الاشتغال على شئ معتدبه والغرض من التشبيه لوم القارى بأن همته قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن عنده كالماأكولات كذا قال الكليني وقال بعض الافاضل والظاهر ان لومه بأن همته قاصرة عما يليق به من فهم معانيه وانشراح صدره لتدبر ما فيه ومقصورة على قراءة نظمه كأنه يلوكه في الفم بحيث لا يتجاوز حلقومه ويجرى نفسه كالشئ المملوك العارى عن ذوق وحلاوة كما ينبذ عليه آخر الحديث اعنى قوله ولم يتفكر فيها انتهى (والامر) بقوله فانظروا وانظروا (ههنا) اى في آيات الامر بالنظر كأن (للوجوب) قيل الاولى تأخير الحديث عن قوله الامر للوجوب كما فعله المصنف في المواقف لان المستفاد من الحديث وجوب الامر بالنظر الى معرفة الله تعالى لا وجوب النظر تأمل انتهى (لانه عليه السلام اوعده) بقوله ويل الخ (بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد الاعلى ترك الواجب) كالوتر والاضحية وضم السورة وغيرها هذا اى كون وجوب النظر في معرفة الله تعالى شرعا عند الاشاعة (واما) عند المعتزلة (فهو) واجب عقلا (لاشرا) لان شكر المنعم واجب (على المنعم عليه) عقلا (لان دفع الخوف والعذاب عن النفس واجب عقلا لان المحلل والمحرم العقل عندهم) وهو (اى الشكر) موقوف على معرفته (اى المنعم) ومقدمة الواجب المطلق (وهو ههنا شكر المنعم ومقدمته معرفة المنعم فاذا كان الشكر واجبا فالمعرفة ايضا واجب فلذا قال (واجب) قيل فيه ان توقفت الشكر على وجود المنعم وانعاسه مسلم واما على وجوبه وسائر كالاته فممنوع فلا يتم التقريب الا ان يقال هذا استدلال منهم على وجوب

النظر في معرفته تعالى (وهو) اى قول المعتزلة (مبنى على قولهم) اى المعتزلة
 (بالحسن والقيح العقليين وسيأتى ابطاله) اى ابطال ذلك القول بأن يقال من طرف
 اهل السنة والجماعة وليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها الخ ولما كان الآيتان
 غير قطعتى الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب والخبر المذكور من قبيل الاحاد
 تصدى لاثباته اى وجوب النظر في معرفة الله تعالى شرما من طريق آخر فقال
 (ويمكن اثباته) اى الوجوب بناء (على مذهب الاشاعرة) فهذا لاثبات من طرف اهل
 السنة (بأن عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع) والاجماع من ادلة الشريعة فواجبة
 شرعاً انه يجوز ان يراد بالاجماع اتفاق المسلمين مع جواز حمله على المعنى الاصطلاحي
 وهو اجماع اهل الحل والمقد (ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته) اى
 المعبود (مقدمة الواجب المطلق) واتفاقيده بالمطلق لان مقدمة الواجب المقيد
 كوجوب الزكوة المشروطة بوجوب النصاب ليس بواجب اتفاقاً وتحقيق حقيقة
 الواجب المطلق مطلوب من كتب الاصول فاطلبه منها * فان قلت اذا كان وجوب
 المعرفة مقيداً بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب
 مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيداً بالقياس الى ما ذكرنا
 فان الاطلاق والتقيد مما يختلف بالاضافة الى امرى ان وجوب الصلاة مقيد بوجود
 العقل وان لم يكن مقيداً بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف
 وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك اى من حيث انه واجب مطلق (فتكون)
 اى المعرفة (واجبة ولما توقف) اى وجود المعرفة (على النظر يكون النظر ايضا)
 كوجود المعرفة (واجباً) لانه لو توقف الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشئ
 جائزاً لترك لزوم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه كما صرح به في شرح المواقف
 (فان قلت) هذا معارضة لما ثبتته الاشاعرة من وجوب النظر في معرفة ذاته وصفاته
 تعالى ويستفاد منها اى من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف على النظر يكون النظر
 ايضا واجباً فافهم (قد ذهب بعض الأئمة) العظام وهو (كالامام) محمد (الغزالي
 والامام) فخر الدين (الرازى فى بعض تصانيفه الى) متعلق بذهب (ان وجود
 الواجب تعالى بديهي) ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا بطريق النظر
 كما ذهب اليه الامامان اى الغزالي والرازى المذكوران اتفاقاً فلا يجب فيه النظر
 وان وجب فى الصفات (فلا يحتاج الى النظر) فلا يكون النظر فى معرفته تعالى واجباً
 (قلت دعوى البدهية) هكذا فى نسخة اى دعوى بداهة وجود الواجب تعالى

وفي نسخة دعوى بديهيته اى دعوى كون وجود الواجب بديهيها فالآل واحد الباء (في
بالنسبة) متعلق بالبداهة (الى جميع الاشخاص) في جميع الاوقات (في محل المنع) يعنى هى كاشة
في محل منعت فيه او ممنوعة فيه وتفصيل الجواب انه ان اردتم بديهية ما فعلى التسليم لا يضر
ذلك بالمطلوب الذى هو التصديق بوجود الواجب تعالى وان اردتم بديهية تصديقه
فذلك بالنسبة الى جميع الاشخاص ممنوع سيما العوام ولذلك ترى الكتب مشحونة
بآياته بالبراهين فالحق ان يقال انهم ارادوا بديهية وجوده تعالى تصور الاتصديقا
اذ كل تصور للمصنوع صانعا ويؤيده ما هو المشهور من الامام انه استدلى على وجوده تعالى
بتسمة وتسعين دليلا اذ يقال ان دعوى وجوب كون البديهي بديهيها بالنظر
الى جميع الاشخاص في محل المنع كيف والقوم صرحوا بأنه يختلف باختلاف الاشخاص
فلذا قال مولانا الكلينوى ولو قال في الجواب دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الاشخاص
والاوقات لكان اشمل لان البداهة والنظرية بما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات
ولعل ذلك مندرج في الشق الاول انتهى (وائن سلم) عدم وجوب النظر في معرفة
وجوده تعالى لبدهيته (فالنظر في سائر صفاته) يعنى في جميع صفاته تعالى مماعدا
وجوده (من) بيانية (العلم والقدرة والارادة وغيرها) اى غير الصفات المذكورة
(يكون) اى النظر فيها (واجبا فانها) اى تلك الصفات (ليست بديهية) بل نظرية
(بلارية) ولا شبهة فلا يتم تقريب دليلكم وفيه اثبات للملازمة الممنوعة في ضمن
المعارضة وهى اى الملازمة قوله ولما توقفت المعرفة على النظر يكون النظر ايضا واجبا
فافهم (ولعل الحق ان النظر) ولو اجالا (انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما)
واجبا اوصفاته (ليس) اسمه تحته راجع الى ما رآه خبره قوله (بديهيها بالنسبة اليه)
اى الى ذلك الواحد من المكلفين (فن يكون مستغنيا بفطرته) اى بخلقته الزكية
(عن النظر في بعض صفاته) اى الواجب تعالى (لا يجب عليه) اى على ذلك المستغنى
بفطرته (النظر فيه) اى في بعض صفاته فيكون من علم حاله الواجب عليه الذى سيق
له قوله صلى الله تعالى عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسئلة لان العلماء
قالوا ان المراد به علم حال كل شخص بالنسبة اليه ككون طلب مسائل الحج فرضا على
من يجب الحج دون غيره وككون طلب مسائل الحيض فرضا على ذات الحيض دون
غيرها وككون طلب مسائل التجارة فرضا على التجار دون من لم يتجر وككون طلب
مسائل الصلاة فرضا على كل مكلف وهكذا وهذا لا يخالف لما قال مولانا الكلينوى
في المال في مقام توضيح ولعل الحق بقوله يعنى ان وجوب النظر على بعض المكلفين دون

الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل مكلف في جميع الصفات
 دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على كل مكلف
 فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء في الجميع او في جميع الصفات دون الذات
 او في بعض الصفات فقط انتهى قوله (نعم يجب الخ) دفع توهم ان لا يجب على المستغنى
 شئ من الدليل الاجالى والتفصيلي لافي تحصيل المعرفة الحاصلة بداهة ولا في تحصيل
 معرفة غيره النظرية يعنى يجب على ذلك المستغنى (على الكفاية) اى فرض الكفاية
 (تفصيل) فاعل يجب ومضاف الى (الدلائل) اضافة المصدر الى مفعوله قال
 في شرح المواقف والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل
 للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار
 (بحيث يتمكن) ذلك المستغنى ويقدر (معه) اى التفصيل (من ازالة الشبهة) جمع
 الشبهة (والزام المعاندين) من الفرق الضالة او غيرهم واسكاتهم وابهاتهم (وارشاد
 المسترشرين) من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مختصة
 بعد تدوين علم الكلام او بدونها فى القيد بقوله بحيث اشارة الى هذا التعميم فافهم (وقد
 ذكر الفقهاء) الذين دونوا كتب علم الفقه والغرض من هذا الكلام هو انك قلت يجب
 على الكفاية تفصيل الدلائل ولم تتعرض الى انه يجب فى كل موضع ام لا فأشار اليه
 وقال وقد ذكر الفقهاء زجهم الله تعالى (انه لا بد ان يكون فى كل حد من مسافة القصر)
 وهى مسافة السفر التى يقصر فيها الصلاة المفروضة ذوات الاربع على ركعتين
 (شخص متصف بهذا الصفة) وهى ازالة الشبهة (ويسمى) ذلك الشخص (المنسوب) من
 طرف السلطان (للذب) بفتح الذا والمججمة (بمعنى المنع) فالمنسوب للذب بمعنى الشخص
 الذى نصبه السلطان لمنع الشبهة والعناد والجهل ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر
 اى يكون حراما عليه جعل مسافة القصر خالية (عن مثل هذا الشخص) القادر على
 دفع الشبهة (كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى) وهى على وزن جراء ما يمكن الذهاب
 اليها والعود منها الى المنزل فى يوم واحد (عن) متعلق بالاخلاء (العالم بظواهر الشريعة
 والاحكام التى يحتاج اليها) اى الى ظواهر الشريعة والاحكام (العامة) فاعل
 يحتاج وهو المفتى ائندى ثم قال الشارح رجه الله تعالى قبل مأت سنة (والى الله المشتكى)
 وانما قدم الجار والمجرور اى المسند به على المسند لافادة ان الاشتكاء الى الله تعالى
 فقط لالى غيره (من زمان انطمس) اى محى (فيه) اى فى ذلك الزمان (معالم العلم
 والفضل) اى انه دهم فيه مدارس العلوم ومحلات علامتها وذلك كناية عن عدم الميل

والرغبة الى العلوم واربابها وذلك تشنيع منه الى سلطان زمانه (وعمر) من العماره
 لا من التعمير (فيه مرابط) جمع مرابط بمحركتى الباء القمح والكسر موضع يربط فيه
 الفم (الجهل وتصدى) اى تعرض (لرياسة اهل العلم والتميز) اى التفريق بالامتحان
 (بينهم) اى بين اهل العلم (وبين غيرهم) من الجهلاء (من) فاعل تصدى (عرى)
 اى من كان عاريا وخاليا (عن) لباس (العلم والتميز متوسلا) حال من فاعل عرى
 (فى ذلك) اى فى التصدى (بالحوم) اى بحومه ودورانه (حول) اى اطراف
 (الظلمة والانحرط) من انخرط انخرط فى السلك اى وبالاتسلاك (فى سلك اعوانهم)
 اى الظلمة (وخدامهم والسعاية) بكسر السين (الباطلة سعيًا) بفتح السين (تحصيل
 مرامهم) اى الظلمة (خذلهم) اى ترك عونهم ونصرتهم فيكون اخبارا بمعنى
 الانشاء (ودمرهم) اى اهلكهم (الله تعالى تدميرا) واصلهم قريبا الى جهنم وسات
 مصيرا (تميز من فاعل ساءت وضمائر الجمع راجعة الى جميع الظلمة واعوانهم وهذا
 الكلام صدر من مولى الجلال اجله الله فى سنة خمس وتسعمائة وسببه على ما ذكر فى بعض
 الحواشى انه كان معاصرا مع صدر الدين محمد الشيرازى وكان هو اى المولى الجلال
 اعلم وافضل واتق فى ذلك العصر ولم يكن الشيرازى كذلك ومع هذا اتخذه سلطان
 زمانه رأيساعلى العلماء اى جعله شيخ الاسلام بسبب ما اتصف بما ذكر آنفا من قوله
 بالحوم الخ فحصل من رياسته عدم اجراء الشريعة على ما ينبغي وحصل منها عدم احترام
 اهل العلم والفضل بل حصل منه تقدم اهل الجهل والكذب والرياء وتأخر اهل العلم
 والفضل والصدق والاخلاص فصار الامر بالعكس حيث صار اهل الجهل موصوفا
 فى الالسنه بالعلم واهل الفسق بالزهد والصلاح وصار اهل العلم موصوفا بالجهل واهل
 الزهد والصلاح بالفسق والفجور وذلك من مقتضى ما قيل الناس على سلوك ملوكهم
 فان قدم السلطان الجهلاء واهل الرياء على العلماء الاتقياء فالتاس يسرعون الى تثليم
 اذىال تلك الجهال ويطؤون على اعناق اهل العلم والافضال وهذا شد النفور عند الملك
 القيور حيث نبه وصرح فى القرآن لياخذ منه العبرة كل سلطان بل كل انسان فقال
 ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال والذين اتوا العلم درجات وقال هل
 يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون • وقال مولانا الكلبوى فى هذا المقام لكمال
 يأسه وفطر حزنه وتحسره على عدم ظهور الاحترام فى حق العلماء الاعلام من المقام
 قيل ولعمري انه افضل من زماننا فمن احق بهذا المشتكى اى الشكاية على ان يكون
 مصدرا ميميا اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه

الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يعديه العلوم من الكمات وقد انتهينا الى زمان يعد العلوم والمعارف من المايب فلا ترتب ولاشكاية انتهى اقول هذا الكلام منه من قيل قولهم اليأس احدى راحتين (فان قلت ان النبي عليه الصلاة والسلام) هذا معارضة اخرى لمدعى الاشاعة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق (واصحابه) رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والتابعين رحمة الله تعالى عليهم اجمعين (كانوا) في عصرهم (يكتفون) ويقبلون (من) مؤمنى (العوام) بالاقرار باللسان (لكونه دالا على المعرفة القلبية التي هي الايمان) (ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف) للتبديد لاسند للمنع فان السؤال معارضة فافهم (ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهر له) اى للسلم تحت ظل السيف (دليل) فاعل لم يظهر (دال على وجود الصانع) تعالى (وصفاته) العلية قال بعض الافاضل قيل بل كلف النبي واصحابه بترك النظر حيث قال صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم بدين العجايز قال في المواقف وشرحه واجيب بأننا لانسلم صحته اذ لم يوجد في كتب الصحابة بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قرآن بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة هناك قال الله تعالى هو الذي خلقكم فنكم كافرو منكم مؤمن فليجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان الثوري كلامها فقال عليكم بدين العجايز وان سلمنا صحته فالمراد التقويض فيما مضى وأما مضى والانقياد فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاعتصار على مجرد التقليد ويمكن ان يكون المراد عدم التوغل بالافراط والبحث عن القضاء والقدر بل الاعتصار على ما ينشرح به صدركم ويطمئن به قلبكم اذا اردتم به تحصيل اليقين في المعارف المذكورة لنفوسكم فقط لا للرد على المعاندين والزاهم والافلللعجايز ايضا دلائل غير تفصيلية بقدر ما في وسعهن كالا يخفى ثم انه خبر الاحاد فلا يعارض الواقع الدالة على وجوب النظر انتهى (قلت) هذا منع الملازمة يعنى ان من ترك الاصحاب التكليف بالنظر لم يلزم عدم وجوبية النظر فتأمل (انهم) اى النبي واصحابه وتابعيه (لم يكلفوا) مؤمنى عصرهم (بالنظر اولا) اى في اول (الامر) يعنى ابتداء (بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علوهم ما يجب اعتقاده في) حق (الله تعالى وصفاته) وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات (الكلامية المادية) (و) في (المواعظ) والنصائح (والخطب) جمع الخطبة بضم الخاء المعجمة (على ما يشهده الاخبار والاثار الواردة) وحاصل الجواب انه ان اريد

وانما قال لقلة ترتب
ولم يقل عدم ترتب
النحو اشارة الى
جواب سؤال مقدر
وهو قول بعض
القائل لانسلم عدم
ترتب المطالب
المذكورة على
العلوم لان اكثر
اهل العلم ذامعاش
معين فاجاب عنه
بقوله نعم لكنه
بالنسبة الى معاشات
اهل الجهل والرياء
والخيانة والنسوق
والظلم والاوتشاء
والنفاق والكذب
الذين يتجاسر
بعضهم على قتل
السلطان وجلب
المصائب على اهل
الايمان شئ قليل
لا يضمن ولا يغنى
من جوع فافهم منه



انهم لم يكلفوا بالنظر والاستدلال في لول اسلامهم فسلم ولا مردنا اذ ليس الواجب حينئذ عليهم الا الاقرار ومجرد الانقياد وان اريد انهم لم يكلفوا بهما في اول اسلامهم وبعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم يعلمونهم المعارف الالهية بأدلتها الاجالية والتفصيلية في محاوراتهم وموعظتهم وخطبتهم (غاية الامر) تأسيس لما قبله (انهم) أى المؤمنين (بركة محبة النبي عليه الصلاة والسلام) وبمشاهدة الوحي المقتضية لفرض الانوار على قلوبهم الزكية فهذا نظرا الى الذين آمنوا في عهده عليه السلام ورأوا جلاله الانور (و) بركة محبة (اصحابه) الكرام رضى الله تعالى عنهم هذا نظرا الى الذين آمنوا في زمن الصحابة فيع من آمن في عهده عليه السلام فأراه واصحابه ومن آمن بعده فلم يره ولكن رأى اصحابه (و) بركة محبة (التابعين) هذا نظرا الى من آمن في وقت التابعين فأراه ولم ير الا اصحابه . فان قلت ان عدم رؤية الاصحاب مع رؤية التابعين غير مسلم قلت وذلك داخل في الذين آمنوا في عهد الاصحاب فتأمل (و) بركة (قرب الزمان) أى زمان ايمانه (بزمانه عليه السلام) وبسبب التمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم تكثر الشبهات كثرتها في زماننا فاحتج في زماننا الى تدوين الكتب الكلامية لحفظ العقائد ورفع الشبهة دون زمانهم قوله (كانوا مستغنيين) خبران واسمه ضمير الجمع في قوله انهم قوله (عن) متعلق بقوله مستغنيين أى كانوا غير محتاجين (الى ترتيب المقدمات) لنسج انواع الاقيسة (و) كانوا مستغنيين عن (تهذيب الدلائل) وهو عبارة عن جعل ما اتخذ دليلا الى المطلوب عاريا عن الاشياء التى لأثدل اليه دلالة قوية واضحة بل تكون سببا لاعتراض المعارض وازدياد عناد المنكر من جهة انها تكون من قبيل ان او هن البيوت ليت العنكبوت (على الوجه) كأننا على الوجه (الذى ينطبق على القواعد) المسطورة في الكتب (المدونة) من علم الميزان والمنظرة ثم قيل اذا كانوا عن ترتيب المقدمات مستغنيين يكونون مقلدين وكل مقلد يجوز ان يزول اعتقاده بتشكيك المشكك وتطرق الشبهة على اعتقاده فأجاب بقوله (ولكنهم) أى المؤمنين المذكورين يعنى المؤمنين في عهد النبي عليه السلام واصحابه والتابعين ما كانوا عن الدلائل غافلين بالكلية بل كانوا (طالين بالدلائل الاجالية) الدالة على معرفة الله تعالى (بحيث لم يكن الشبهة) جمع الشبهة (و) لم يكن (الشكوك) جمع الشك (متطرفة) أى ولم تكن تجمد الطريق (الى عقائدهم) المتينة (بوجه من الوجوه) الشتى حاصله ان عدم اشتغالهم بتدوين الكتب على وجه ينطبق على

القواعد المدونة بسبب استغنائهم عنه ببركة حجة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقرب
الزمان بزمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الموجبين لقوة العقائد وقلة الشبهات
والمخالفين كاستغناء اهل مكة عن اتخاذ الدابة الراحلة والزاد الكثير للحمج بخلاف
الافاق فانهم يتخذون الدواب الراحلة والزاد الكثير والرفقاء وغير ذلك للحمج فلذا
قال مولانا الجلال عليه اجلال الملك المتعال في بيان خلاصة الجواب (والحاصل انهم
كانوا متيقنين بالمعارف الالهية) غير متشككين ومتردددين فيها (و) كانوا (يرشدون
غيرهم) من الذين آمنوا بعدهم الى طريق تحصيل اليقين (بوجوه) بأدلة (شتى
حسبا) مقدار (ما يقتضيه استعداداتهم) فكيف لا وقد (قال الاعرابي) ذكره
معرفا باللام اشارة الى شهرة هذا المقول الصادر من اعرابي ثم ان الفرق بين العرب
والاعرابي ان العرب هوساكن المدن والقرى والاعراب هوساكن البوادي
والجبال بالخيم راحلا رحلة الشتاء والصيف ومفردهما بالحق الياء اعنى العربى
والاعرابي (البصرة) هى بفتح الباء وسكون العين ما يخرج من وراء مثل البعير
والارب والغنم والمزمدورا ولكن يعلم كل نوع من صغره وكبره (تدل على البعير)
شامل للجمل وهو مذكرة والناقة وهى مؤنثة كالانسان فانه شامل للرجل والمرأة
(واثر الاقدام) جمع القدم (على المسير) مصدر ميمي بمعنى السير يعنى اذا رايت فى محل
بعرة البعير تقول مر من هنا بعير واذا رايت هناك بعرة الغنم تقول مر من هنا غنم وكذا
اذا رايت فى محل اثر قدم الانسان تقول سار ومشى ومر من هناك انسان الهمة فى قوله
(أقسماء) للاستفهام الانكارى والفاء للتفريع وقوله (ذات ابراج) صفة سماء (و)
(افارض ذات فجاج لا تدلان على) ربنا (اللطيف الخبير) والابرار جمع البرج
كالبروج كفى قوله تعالى والسماء ذات البروج وهى عبارة عن كواكب منازل القمر والفجاج
بالفتح جمع فجاج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين كفى قوله تعالى يأتين من كل فج عميق
يعنى ان البصرة والاثريثان حقيران ومع ذلك يدلان الى ما يدلان فكيف لا يدل السماء
ذات البروج والارض ذات الفجاج وهما شيان عظيمان على وجود الصانع تعالى يلها
يرشدانك الى وجوب وجود الرب القدير الى توحيد المولى النصير فاعتبروا
يا اولى الالباب (وقال بعض) العارفين بالله والواصلين الى الله (حين سئل) على صيغة
المجهول (بم) اى بأى شئ (عرفت) انت (ربك عرفته) اى عرفت ربى (بواردات
تعجز النفس) فاعل تعجز والجملة صفة وارادات على طريق صفة جرت على غير ما هى له
(عن عدم قبولها) اى تلك الواردات يعنى انه ورد على وارادات الهية وفيوضات

سبحانية نورانية فاجدت الشبهات والشكوك سيلا الى قلبي فاضطرت النفس
 في قبول تلك الواردات الدالة على معرفة الله تعالى دلالة واضحة قال مولانا الكذبوي
 ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا اول على وجود الصانع وانما يكون
 دليلا ثانيا وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل آخر غير
 الواردات ولعل مراده كمال المعرفة انتهى (وقال جعفر الصادق رضى الله عنه)
 وهوان محمد الباقرين على الملقب بزين العابدين بن حسين بن علي كرم الله وجهه على
 آباءه الكرام عليهم الصلاة والسلام (اني عرفت الله بنقض الغزائم) اصله بنقضه
 اى الله تعالى الغزائم اى عزائمى بمعنى مقاصدى ونياتى او مقاصد جميع القاصدين
 ونياتهم بمعنى بعضا منها لانه تعالى قد يخلق مقصود عبده القاصد وقد لا يخلقه و كذا قوله
 (وفسخ) اى وبفسخه تعالى (الهمم) اى هممى او همم جميع العباد فانه لو لم يكن
 ربى الذى تضمحل عند ارادته وقدرته وغلبته عزائم ماسوا وهومهم لفعلت كل ما اردته
 ولكنى لم افعل كل ما شاء بل يفعل ربى كل ما يشاء ويحكم ما يريد (وانت اذا تأملت)
 هذا مع ما يليه ليس من كلام جعفر رضى الله عنه بل هذا من تلقاء الشارح اجله الله (و)
 اذا (احطت) من الاحاطة والشمول (بجوانب الكلام علمت) جواب اذا الى تيقنت
 بل اربب (الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قيل فرض الكفاية) لاهو من قيل فرض
 العين الجملة الكبرى مفعول علمت قال بعض الافاضل العظام هذا الاشارة الى ان جوانب
 الكلام ههنا اى في هذه المسئلة متشعبة متفرقة عسيرة الاحاطة كإسقاط المطولات
 والى انها اى واشارة ايضا الى جوانب الكلام بعد الاحاطة بها اى بعدما احاط به ذهن
 احد يظهر اى له كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقايد المسلمين بحسب ما يقتضيه
 الزمان من قلة كلمة الفساد وكثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء اى به
 انتهى (و) يظهر ايضا (ان ما هو فرض عين) انما (هو تحصيل اليقين) بمعرفة الله تعالى (بما) اى
 بسبب او بدلالة برهان (يبلغ) من بلغ يبلغ بلوجا كدخولا والبلوج الاشراق يقال بلغ
 الصبح اى اضاء فالمعنى يبرهان يجعل الصدر مشرقا مضيا بحيث لا يبقى فيه ظلمة الشكوك
 والاوهام فلذا قال الشارح بما يبلغ به (صدره) ويطمئن به نفسه وان لم يكن ذلك)
 البرهان (له) دليلا تفصيليا (ثم اختلف علماء الاصول) اى اصول الكلام لا اصول
 الفقه (فى اول) وهو الاول بالذات لا بالواسطة (ما) مضاف اليه لاول (يجب على
 المكلف فقال) الامام ابو الحسن (الاشعرى هو) اى الاول ما يجب عليه
 (معرفة الله تعالى) اى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لا بتبعيتها للغير (اذ يفرغ عليه)

اى على وجوب المعرفة (وجوب الواجبات وحرمة المنهيات) اى ان سائر
 الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها
 لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرم لتكميل المعرفة
 الواجبة (وقال المعتزلة) اى باجمهم (و) قال ايضا (الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى)
 من طائفة اهل السنة (هو) اى اول ما يجب على المكلف (النظر فيها) اى فى معرفة
 الله تعالى (اذهى) اى المعرفة (موقوفة عليه) اى على النظر والموقوف عليه مقدم
 على الموقوف (وقيل هو) اى اول ما يجب على المكلف (الجزء الاول من النظر)
 اى الحركة الاولى من حركة النفس لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه
 فأول جزء من النظر واجب ومقدم على النظر المتقدم على المعرفة كما صرح به فى شرح
 المواقيف (وقال امام الحرمين) يوسف الجوينى استاذ الغزالى وقيل اسم محمد الجوينى
 (والقاضى ابوبكر) الباقلانى وهو على مذهب الامام مالك وكان ساكنا ببغداد
 (وابن فورك) وهو ابوبكر بن محمد بن الحسن بن فورك الامام المتكلم الاصولى
 الاصفهائى المشار اليه فى عصره وهو ممن كان على رأس المائة الرابعة توفى سنة ست
 واربعمائة ودفن فى بالحيرة فى نسا بور (هو) اى اول الواجبات (القصد الى النظر)
 لانه اى النظر فعل اختيارى وكل فعل اختيارى متوقف على القصد وليس
 وجوب النظر متوقفا على وجود القصد لانه اى النظر واجب سواء وجد القصد
 او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر فلذا قال الشارح
 رحمه الله تعالى (لتوقف الافعال الاختيارية واجزاءها) اى اجزاء الافعال الاختيارية
 (على القصد قلت) هذا اعتراض على ما قاله الامام الحرمين والقاضى ابوبكر وابن
 فورك او نقض اجمالى باستلزام الدور او التسلسل وقوله الاتى والتحقيق جوابه
 فتبصر على ما ذكره من كون القصد اول الواجبات وتوقف جميع الافعال
 الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذى هو اول الواجبات
 لاجل كونه اول الواجبات على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم
 كونه فعلا اختياريا اتفاقا لان الواجب لا بد ان يكون مقدورا للمكلف والالزام التكليف
 بما لا طاقة عليه وهو باطل فلذا قال الشارح (يلزم ان يتوقف القصد لكونه) اى القصد
 (فعلا اختياريا على القصد وهكذا يلزم الدور والتسلسل) المحال ثم انه لما توجه
 عليه ان يقال لزوم الدور والتسلسل ممنوع لجواز ان يكون القصد صادرا عن الفاعل
 المختار وبلا قصد آخر سابق عليه بأن قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير

نفسه اراد ان يحق المقام بحيث يندفع عنه ذلك فقال (والتحقيق ان الافعال الاختيارية
 منتهى الى الارادة والارادة تنهى الى اسباب غير اختيارية) يعنى يندفع لزوم الدور
 او التسلسل بأن يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي تصور الامر الملايم
 والشوق لالى قصد آخر سابق عليه (فان تصور الامر الملايم) للطبع كتصور
 وجه الحبيب والاطعمة النفيسة والاشربة الطيبة (مثلاً يوجب انبعاث الشوق)
 وظهوره وكذا تصور الامر المنافر للطبع يوجب الشوق الى الاعراض عنه (والشوق
 يوجب الارادة اذ هي) اي الارادة (نفس تأكد) اي تقوى (الشوق على
 ما ذهب اليه البعض) من المعتلة (ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة)
 اللازمين للتصور والتصديق المذكورين (وليس هناك) اي قبل القصد (امر
 آخر يصدر بالاختيار يسمى) مع نائب فاعله صفة لامر آخر (قصدا) مفعول ثان
 ليسمى فيكون القصد عبارة عن الارادة والشوق فلا مدخل له في الاختيار فبطل قول
 امام الحرمين وغيره * فان قلت ما قول الجمهور في هذا المبحث * قلت اعلم ان الجمهور
 متفقون على ان الارادة فهو ميل اختياري في النفس موجبة للفعل مغايرة للشوق لان
 الشوق لا يوجب الفعل وان بلغ حده ولانه فعل جبلي بخلاف الارادة وبذلك قالوا
 ان ارادة المعاصي بوجدها دون الشوق ولان الشوق قد يتعلق بالمباينين بخلاف الارادة
 اذ لا يحصل في الوجود امران مغايران فاضبط (والحق عندى) هذا محاسبة
 في الجواب وقيل هذا اعتراض على ان اختلافهم ونزاعهم على العمياء اذ اللازم
 في الاختلاف والتزاع تعيين محل النزاع اولاً ثم الاختلاف والتزاع ثانياً وعلى انهم
 اطلقوا والحق التفصيل (انه) اي الشأن (ان كان النزاع) الواقع بين المختلفين
 المذكورين حاصل (في اول الواجبات على المسلم) حيث انهم تنازعوا بأن قال
 بعضهم اول الواجبات هو معرفة الله تعالى وقال بعض آخر هو النظر في معرفته تعالى
 وقال بعض آخر هو الجزء الاول من النظر كما سبق (فيحتمل) اي اول الواجب على المسلم
 (خلاف المذكور وان كان ذلك) النزاع واقعا (في اول الواجبات على المكلف)
 اللام للاستغراق اي على كل مكلف (مطلقا) اي لا مقيدا بأن يكون مسلماً فقط فيكون
 اعم من ان يكون مسلماً او كافراً (فلا يخفى) على كل عالم بالمسئلة (ان الكافر) اي
 ان كل كافر (مكلف اولاً) اي ابتداء (بالاقرار) الذي هو فعل اللسان كما كان
 التصديق فعل القلب فيه انه لا يخرج الكافر عن العهدة الاسلاميه الحقيقي المقبول
 عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد الاقرار بل مع الايمان كاسيأتي من الشارح في بحث

الإيمان والكفر وما قاله ههنا من أن الكافر مكلف أو لا بالاقرار مخالف للمسيأتي منه
 فتأمل (فأول الواجبات عليه) أي على الكافر (هو ذلك) الاقرار (ولا يحتمل)
 أي أول الواجب على المكلف (الخلاف المذكور) قال مولانا الكليني والحق
 عندها هل السنة أن الكافر لا يكون مؤمنا ولا يكون مسلما شرعا بمجرد الاقرار
 والاتكان المتناقض مسلما مع أنه كافر شرعا بل لا بد من التصديق القلبي بجميع ما علم
 ضرورة من دين سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وإن كان ذلك التصديق القلبي
 تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار أول الواجبات على الكافر عند أهل السنة انتهى
 أقول هذا من مولانا المذكور مؤيد لما سبق من أنفاقافهم (قيل) انما قال قيل مع
 أنه كلامه في المواقف حيث قال النزاع بينهم لفظي ولو اريد الواجب بالقصد فهو
 المعرفة اتفاقا والافهوا القصد لأن كلامه يحتمل الانشاء والانشاد ولكن يفهم من كلام
 العلامة أنه كلام الامام الرازي فافهم (الحق أنه إن اريد أول الواجبات المقصود
 بالذات فهو) أي أول الواجبات (المعرفة) أي معرفة الله تعالى (وإن اريد الاعم)
 ولو مقصودا بالتبع كالطهارة للصلاة مثلا (فهو) أي الواجبات (القصد)
 لا غيره وعبرة المصنف في المواقف أن شرطنا كون أول الواجب بكونه متدورا
 فالنظر والافاقصد (قال الشريف العلامة) قدس سره (في شرح المواقف هذا)
 أي كون أول الواجب مطلقا القصد (مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق)
 أي النظر في هذا المقام أي مبنى على صدق الكبرى القائلة بأن كل ما هو مقدمة الواجب
 المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما لذلك الواجب
 كما قال (ووجوبها) أي وجوب مقدمة الواجب المطلق (انما يتم في السبب
 المستلزم) للسبب فإن السبب الذي هو المعرفة لا يمكن وجوده بذاته أو بسبب آخر
 غير تلك المقدمة التي هي النظر والالم يتوقف وجوده على تلك المقدمة فلا تكون مقدمة
 (دون غيره) أي غير السبب المستلزم كالطهارة للصلاة والمشى للصحج والقصد للنظر
 قلت اثبات للكبرى المنوعة بدعوى بداهة أن إيجاب الشيء يستلزم إيجاب ما يتوقف
 عليه ذلك الشيء سواء كان سببا مستلزما أو لا (لافرق بين السبب المستلزم وغيره)
 أي غير السبب المستلزم في الوجوب (فإن إيجاب الشيء يستلزم إيجاب ما يتوقف
 عليه ذلك الشيء بدية لا لما قيل) عطف على قوله بدية أي لانظرا بما قيل (من أن
 التكليف بالمشروط كالصلاة (والكل بدون التكليف بالشرط) كالطهارة
 (والجزء تكليف بالحال) وهو غير واقع ولو كان جائزا (فانا) دليل للنق المذكور

اى لقوله لانظرا الخ (لانسلم استحالته) اى استحالة التكليف المذكور (بل المحال)
 اى بل التكليف بالمحال (اتاهو التكليف بالمشروط) اى الملزوم (والكل)
 اى الملزوم ايضا (مع التكليف بعدم الشرط) اى اللازم (والجزء) اى اللازم
 ايضا لانه يلزم حينئذ وجود المشروط والكل بدون الشرط والجزء وذلك محال
 لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم فافهم (واما) التكليف بهما اى بالمشروط والكل
 (بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال) واعلم ان ههنا ثلاث صور . الاولى
 التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط والجزء . والثانية التكليف
 بالمشروط والكل مع التكليف بعدمهما (والثالثة) التكليف بالمشروط والكل مع
 السكوت عن التكليف بوجودهما وعدمهما والمحال هو الصورة الثانية فقط (لانه)
 اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء (يستلزم جواز
 تحقق الملزوم) وهو وجود الكل المركب من الاجزاء (والمشروط) الذى
 يتحقق وجوده عند تحقق الشرط (بدون وجود اللازم اعنى الشرط) نظرا الى
 المشروط (و) اعنى (الجزء) نظرا الى الكل (وهو محال بديهية) قال الكنتنوبى
 هذا اى قوله يستلزم الخ دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه المضمير
 على الخبر الفعلى للحصر اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط
 والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشرط والجزء فالجزء
 الايجابى من الحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى دليل الحكم الثانى ولذا اخره
 عنهما انتهى قوله ﴿ وبه ﴾ امام معطوف على خبر ان بتأويل المفرد بجملة او بالعكس
 لانه يجمع عليه عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالايجاع
 عليهما باعادة كلمة على والجاراى الباء فيه متعلق بالحصول المستمر والضمير المجرور
 راجع الى النظر فلذا قال الشارح (اى بالنظر الصحيح) لا بغيره كالنظر الفاسد ﴿ يحصل ﴾
 حصولا استمراريا ﴿ المعرفة ﴾ هذا رد للقائلين بأن النظر لا يفيد المعرفة مطلقا
 كما هو مذهب السمنية هى بضم السين وقع الميم فرقة من عبدة الاصنام نسبوا الى
 السومنا اسم صنم معروف له قصة معروفة وقيل نسبوا الى السمن وهو اسم لاصنامهم
 او فى غير الهندسة كما هو مذهب المهندسين اوفى الالهيات خاصة كما هو مذهب
 الاسماعيلية (اما بطريق جرى العادة من الله تعالى) يعنى ان عاداته تعالى جرت بأن يوجد
 العلم المنظور فيه بعد النظر كما انه يوجد الاحراق عقيب مماسة النار والرى عقيب
 شرب الماء فكما انه لا يدخل للمماسة والشرب فى وجود الاحراق والرى بل الكل

واقعة بقدرته واختياره تعالى ان يوجد الاحراق بدون المحاسة والمحاسة بدون
الاحراق والرى بدون الشرب والشرب بدون الرى فكذلك الامدخل للنظر في العلم
بل له ان يوجد العلم بدون النظر وبالعكس (كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرروا عندهم
ان جميع الممكنات) اى جميع العالم واجزائه (مستندة) بطريق الاختيار (الى
الله تعالى ابتداء) احتراز عن مذهبي التوليد والاعداد فالمراد باسناد الممكنات اليه
تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن مخلوقا له تعالى بلا واسطة ممكن آخروا ان كان بواسطة
الارادة والقدرة (واما بالتوليد) اى بالنظر يحصل المعرفة بالتوليد اى توليد النظر
العلم بالنتيجة (كما هو مذهب المعتزلة) فانه لما كان النظر مخلوقا للعبد الناظر في زعمهم
كان العلم المذكور عقيب النظر مخلوقا له في زعمهم لكن النظر صادر عنه بالمباشرة
والعلم بالتوليد (وهو) تعريف لمطلق التوليد اى التوليد (ان يصدر) صدورا
بالايجاب العقلي حيث قالوا اى المعتزلة في تعريفه ان يوجب فعلا لفاعله فعل آخر نحو
حركة اليد وحركة المفتاح قوله (من) متعلق بـ يصدر (الفاعل فعل بواسطة فعل
آخر صادر منه) اى من الفاعل (كحركة المفتاح الصادرة) صفة الحركة (بسبب
حركة اليد) اعلم ان التأثير واحدا والاثار متعددة عند اصحاب التوليد والتأثير متعدد
ايضا عند غيرهم (ويقابله) اى يقابل للتوليد (المباشرة وهو) اى المباشرة
(ان يصدر عنه) اى عن الفاعل (فعل بلا واسطة فعل آخر) فقابلا لان التوحيد
كامر آتفان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر وهذا بخلافه كما سمعت قوله
(والنظر) الى قوله عند غيرهم اعتراض على وجود معنى التوليد هنا بان ما يصدر
عن الناظر بالواسطة اى بواسطة النظر اما كيف او انفعال او اضافة وليس بفعل مع
ان مقتضى التعريف ان يكون فعلا وقوله الآتى فلعلمهم اشارة الى الجواب فلذا قل
الشارح (فعل اختياري) فلا كلام عليه (لكن العلم الصادر بواسطته) اى بواسطة
ذلك النظر (من مقولة الكيف) وهى هيئة فى شئ لا يقتضى لذاته قسمة ولا نسبة (عند
المحققين ومن مقولة الانفعال) اى العلم من مقولة الانفعال وهو حالة تحصل
للشئ بسبب تأثره عن غيره (او) العلم (من) مقولة (الاضافة) وهى حالة
نسبية تكرر كالابوة والبنوة (عند غيرهم) اى غير المحققين فصل
مولانا ميرابوالفتح هذا المقام بهذا الكلام لتفهيم المرام انه ذهب جمهور المتكلمين
المكرين للوجود الذهني الى ان العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم هى
المسماة بالتملق وبعضهم الى انه صفة حقيقية ذات اضافة واما القائلون بالوجود

الذهني اى الحكماء وغيرهم فاختلفوا اختلافا فاشتا من ان العلم ليس حاصل قبل حصول الصورة في الذهن بداهة و اتفاقا وكان حاصله بداهة و اتفاقا والحاصل معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ القياض واصافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وذهب بعضهم الى انه هو الثاني فيكون من مقولة الانفعال وبعضهم الى انه هو الثالث فيكون من مقولة الاضافة انتهى (فلعلمهم) اى المعتزلة (ارادوا بالفعل) المتولد (ههنا) اى في العلم المتولد (هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم) للآثر (بحركة المفتاح يناسبه) اى الاثر (واما بالزوم العقلي) عطف على القريب او البعيد اى بالنظر يحصل المعرفة بالزوم العقلي حاصله بالاعداد فيظهر التقابل بينه وبين التوليد فلافساد في التقابل (كما هو مذهب الفلاسفة) وذلك (بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ القياض عند الاستعداد التام في القابل واجب عندهم) اى عند الفلاسفة قال مولانا الخليلي وذلك لقولهم يكون المبدأ القياض خيرا وجوادا ذاعناية وكون الوجود خيرا محضا * **حق يتبدد در بروي هيچ كس** * اين سخن آزاره كان داند و بس * انتهى وما له ان الله تعالى لا يربط ولا يفلق بابه على وجه احد ويعلم هذا الكلام ويفهم هذا المرام اولياء الله الكرام فقط (قال في المواقف) هذا الى قوله قادرا مختارا نقل بالمعنى بل مع ادراج من شرح السيد بحسب الايجاب لكن قوله الاقوال السيد الشريف الى ان ينفك عنه عبارة السيد بعينها فافهم (ههنا) مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو شافعي اشعري (وهو) اى المذهب الآخر الذي اختاره الامام (ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا) ومراده اى الامام بالوجوب هو الوجوب بعد تعلق ارادته تعالى بالفعل (غير متولد عنه) يعنى لا يتولد العلم عن النظر (فان بديهية العقل) هذا دليل الوجوب العقل حاكمة (بأن من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) ولم يذهل ولم ينفل عنه (بل حصل) واستمر (في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين) غير متفرقتين (على هذه الهيئة) بأن يكون صفراء اعنى قوله لان العالم متغير مقارنة مع كبراه اعنى قوله وكل متغير حادث (وجب ان يعلم) على بناء الفاعل وفاعله الضمير تحته الراجع الى من ومفعوله قوله (ان العالم حادث) وهو النتيجة كما لا يخفى ثم اثبت عدم التولد اى عدم تولد حصول العلم عن النظر بقوله وامانه اى ان حصول العلم (غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء) مراد الاشعري من قوله ابتداء نفى اشتراط بعض افعاله تعالى على بعض

الممكنات اى لا يتوقف بعض افعاله تعالى على بعض الممكنات كما هو مذهب التوليد
 والاعداد لاننى اللزوم مطلقا ضرورة ان الاشعري قائل باللزوم العقلى بين بعض
 الممكنات وكيف ينكر احدان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد الجسم
 يستلزم ايجاد اجزائه التى لا تجزى فانهم (ولا يصح هذا المذهب) الذى اختاره
 العلامة الرازى لان حصول العلم عن النظر الصحيح على طريق الوجوب العقلى يتنافى ذلك
 (مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا) فآله
 اعترض على الفخر الرازى بأنه مع كونه تابعا للاشعري فى الاصول يلزمه ان يخالفه
 هنا فى اصلين احدهما اى احد ذلك الاصلين استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
 ابتداء والثانى كونه تعالى قادرا مختارا لا يجب عليه شئ اصلا (وقال السيد الشريف
 قدس سره) حاصله عدم المخالفة فى الاصل الثانى للاشعري وان خالفه فى الاول
 (انما يصح) هذا المذهب (اذا حذف) على بناء المجهول (قيد الابتداء فى استناد الاشياء
 اليه تعالى وجوز) عطف على حذف (ان يكون لبعض آثاره) تعالى كالنظر
 (مدخل) بالاستزام مثلا كما هنا على ما يدل عليه قوله الاتى بحيث يتمتع الخ (فى بعض)
 كالعلم بالنتيجة (بحيث يتمتع تخلفه) اى العلم بالنتيجة (عنه) اى عن النظر (عقلا
 فيكون بعضها) اى بعض آثاره تعالى (متولدا) كتولد العلم عن النظر (عن بعض
 وان كان الكل) اى كل الامار (واقما بقدرة الله تعالى) بعضه بالمباشرة وبعضه
 بالتوليد (كما) تشبيه النقيض بالنقيض (يقول به المعتزلة فى افعال العباد
 الصادرة عنهم) اى عن العباد (بقدرتهم) وهذا التشبيه والتنظير
 واقع موقع التأيد لدفع المخالفة كما أنه قال الا يرى ان المعتزلة مع قوله بالتوليد فى افعال
 العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة للعباد حيث قالوا لو لم تكن المتولدات
 مقدورة لهم لما رود الامر والنهى بها كورودها بالافعال المباشرة وقودودا كالقتل
 فى الجهاد مع الكفار فانه متولد من الضرب بالسيف مثلا ثم لما توجه عليه ان يقال
 كيف يكون الفعل الواجب الصادر عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك
 اجلب عنه بقوله (ووجوب) صدور (بعض الافعال عن بعض) لاني فى قدرة المختار
 على ذلك الفعل الواجب (يعنى لاني فى كون الفعل الواجب مقدورا لفاعله) (اذ)
 لانه (يمكنه) اى يكون ممكنا للمختار (ان يفعله) اى ان يفعل بعض الافعال
 (بايجادها) شئ (يوجب) اى يوجب ذلك الشئ ذلك الفعل (ويمكنه) ايضا
 (ان يتركه) بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن يكون تأثير القدرة فيه ابتداء (بل

بواسطة ذلك الموجب (كإذهب الامام الاشعري) وحاصل المعنى ان الاشعري قال
يكون تأثير قدرة المختار في الفعل والترك ابتداء لا بواسطة شئ آخر ولكنه على هذا
القول الذي نحن بصدد نقله لا يكون تأثير القدرة كما قال به الاشعري لانه قال يكون
ابتداء بل هو يكون بواسطة اى بواسطة البعض الموجب للبعض الذى يليه فافهم
(وحينئذ) اى حين جواز الحذف وصدور بعض الآثار عن بعض لعدم منافاته قدرة
المختار (يقال النظر) الصحيح الذى كلف به العبد لتحصيل معرفة الله تعالى (صادر)
من الناظر لا بإيجاده (بل بإيجاد الله تعالى) فهذا القيد امتاز عن مذهب المعتزلة لان
النظر فعل العبد عندهم والحاصل ان التوليد المنفى ما فعل العبد وما التزمه ههنا
من التوليد انما هو من فعله تعالى فلا منافاة بين ما صرح به اولاً وبين ما ثبت ههنا ولكن
الامام خرج بأن العلم غير متولد عن النظر قوله (وموجب) عطف على قوله صادر
ولام (للعلم) متعلق بموجب والعلم ههنا بمعنى معرفة الله تعالى وباه (بالمنظور فيه)
متعلق بالعلم وقوله (إيجاباً علقياً) بيان كيفية الإيجاب القائم بالموجب المذكور
(بحيث يستحيل) اى يكون محالاً (ان ينفك) العلم (عنه) اى عن النظر وهذا
القيد اى قيد الاستحالة موافق لمذهب الحكماء، ولقول الامام الرازى ومخالف لمذهب
الاشاعرة فان انفكك العلم عن النظر تمتع عند المعتزلة والحكماء وعند الامام وغير تمتع
عند الاشاعرة * فان قلت انى امرتك ان تبين لى الفرق بينهم فى هذه المسئلة اعنى
مسئلة النظر والعلم قلت فعلى الرأس والعين فأبين لك ذلك بهذا المقال على وجه
الاجال ان النظر والعلم مخلوقان له تعالى وخلقهما غير مشروط بالاستعداد ولا يستحيل
انفكك العلم عن النظر وهذا معنى بطريق جرى العادة وخلقهما غير واجب لذات
الواجب تعالى وتقدس وهذا مذهب الاشاعرة * واما على مذهب المعتزلة فالنظر
والعلم مخلوقان للنظر وخلقهما غير مشروط بالاستعداد ويستحيل انفكك العلم عن
النظر والنظر غير واجب لذات موجدوه وهو الناظر كما عرفت آنفاً * واما عند
الحكماء فالنظر والعلم مخلوقان له تعالى على التحقيق من مذهبهم او صادر ان فائضان
عن المبدأ القياض عند الاستعداد التام فى القابل على المشهور من مذهبهم وخلقهما
مشروط بالاستعداد ويستحيل انفكك العلم عن النظر وخلقهما واجب لذات
الواجب تعالى والنظر واجب واما عند الامام الرازى فالنظر والعلم مخلوقان له
تعالى وخلقهما غير مشروط بالاستعداد ويستحيل انفكك العلم عن النظر فظهر انهم
افترق بعضهم عن بعض فى بعض واجتمع فى بعض فتبصر (قلت) الخ قيل المقصود

منه ان مذهب الامام يصح بدون حذف الابتداء وان مذهب الاشعري ليس مذهب آخر انتهى هذا الكلام اعني قوله قلت الخ مأخوذ من شارح المقاصد حيث قال ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة الزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يتمتع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن (محصول كلام الامام الرازي انه) شان (على هذا التقدير يكون العلم حاصلًا بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون لازما للنظر) لالازما من النظر (بحيث يتمتع تخلفه) أي العلم (عنه) أي عن النظر (عقلا) يعني ويكون معنى قول الامام واجبا للنظر بمعنى لازماله وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه ليس ببعيد (والنظر) ايضا أي مثل العلم (يكون حاصلًا بقدرة الله تعالى) بالاختيار (ولا يلزم من ذلك) أي من ذلك المحصول يعني لا يلزم من كون العلم بالنتيجة لازما للنظر لزوما عقليا (توقف حصول العلم) الواجب يعني العلم بالنتيجة (على النظر) لان مطلق الزوم لا يستلزم التوقف لان الزوم اعم والاعم لا يستلزم الاخص كما ان الحيوان اعم من الانسان وليس كلما تحقق الحيوان تحقق الانسان وهذا ظاهر واعلم ان اللازم ثلاثة اقسام الاول هو اللازم من الشيء والثاني هو اللازم للشيء والثالث هو اللازم المسمى اما الاول فهو اللازم المتقدم كتقدم الموقوف عليه على الموقوف واما الثاني فهو اللازم المتأخر كالمعلول بالنسبة الى العلة واما الثالث فهو كاحد معلولي علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر (بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم) بالمظنور فيه لزوما عقليا (لبعض افعاله تعالى وهو النظر) حتى يلزم عدم قدرة الله تعالى عليه ابتداء بل يجوز ان يكون العلم والنظر معلولي علة واحدة هي تعلق الارادة بهما معاقوله (ومن البين) دفع لما يتوهم بأن يقال ان هذا القدر لا يوافق مذهب الاشعري لان مراده أي الاشعري من قوله ابتداء سلب الوجود مطلقا لاسبب التوقف فقط فدفعه بقوله ومن البين (ان) الامام (الاشعري) رجه الله تعالى (لا ينكران بين بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض) قيل الظاهر انه لا ينكر الزوم واما كونه عقليا فحمل التأمل والاستلزام المذكور بين علمي المنضايين وبين تعقل الكل وتعقل الجزء يجوز ان يكون عاديا عنده لاعتقلا فتأمل انتهى (مع ان الكل) أي ان كل شيء (مستند عنده) أي عند الاشعري (الى) متعلق بمسند (الله تعالى) من حيث الخلق واليجاد بعد ان لم يكن او الاعدام بعد ان كان (ابتداء) بلا واسطة قيل قلت على هذا التحقيق

بأنهم ان لا يكون مذهب الامام مذهباً آخر بل هو بعينه مذهب الاشعري انتهى
وهذا الفقير يقول عليه لا يكون كما قلت من كل وجه لانه لا يمنع انفسك العلم
عن النظر عند الاشعري ويمتنع ذلك عند الامام فتحالفاً كما سبق منى بيانه آنفاً فافهم
(وكيف ينكر احد من العقلاء فضلاً عن الامام الاشعري) ان العلم بأحد المتضايين
يستلزم العلم بالآخر فان من علم ان هذا ب علم ان له ولداً ومن علم ان هذا ولد علم ان له ابا (وان
تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجالا او تفصيلا) قال مولانا الكلبى ولوقال وان
وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولى اذ
الكلام ههنا فى الاستلزام بين مطلق الممكنات لابن العليين فقط كما لا يخفى انتهى
(وانما ينكر) الامام الاشعري (التوقف) اى توقف الاشياء مثل العلم بالنتيجة
(على غير ارادة الله تعالى فكل ما) مثل العلم بالنتيجة (يمكن تعلق ارادة الله تعالى به
فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره) مثل النظر حاصله انما
ينكر الاشعري توقف ايجاد الله تعالى على غير ارادة به لانه قال الاشعري متى وجدت
الارادة وجد المراد من غير توقف على غيرها والتوقف على الارادة ليس توقفاً على
غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى وان لم تكن عينه كما يأتى تفصيله فى مجتمه
ان شاء الله تعالى (فلا يرد ان ايجاد الياض فى الجسم) الاسود (يتوقف على ازالة
السواد بداهة وقاعدة الاشعري) وهى عدم التوقف على غير الارادة (تقتضى
ان لا يتوقف عليه) قال مولانا السيلكونى فيه ان التوقف ممنوع بل ايجاد الياض
وازالة السواد واقعان معاً ارادته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لزوم بينهما
عقلاً انتهى ولكن فيه ما فيه فتأمل (وذلك) اى عدم الوجود (لان تعلق الارادة
باجداد الياض يستلزم تعقلها) اى الارادة (باعدام السواد) قوله (واعلم) الخ
الغرض منه تحقيق المقام ودفع ما يتهوم ان قوله قلت محصول كلام الامام الخ ينافى
ما ذكره الامام فى المباحث المشرقية من قوله ومنهما ما لا يكتفى امكانه بل لابد من حدوث
امر آخر الخ وحاصل الدفع ان ما ذكره الامام فى المباحث المشرقية وهو اسم كتاب
تحقيق مذهب الفلاسفة لاما هو مذهب فى الاشاعة فخذ هذا وقال بعض الافاضل
دفع اى قوله واعلم الخ دفع لما يتهوم من انه لا فرق بين الاشعري على هذا التحقيق
وهو القول بالزوم العقلى بين الاشياء وبين تحقيق الفلاسفة وحاصل الفرق انهم
قائلون بالتوقف بخلاف الاشعري فانه اى يقول بالاستلزام دون التوقف انتهى
(ان تحقيق مذهب الفلاسفة) اى الحكماء (انه لا مؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى)

وان الوسائط (من العقول والطبايع كائنة بمنزلة) اى بمرتبة (الشرائط والآلات كما صرح به في الشفاء) وربما تكون تلك الشرائط والآلات مما يتوقف عليه سهولة العمل لانفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم كونها موقوفة عليها لانفس التأثير فاستدركه بقوله (لكنهم) اى الفلاسفة (لا ينكرون التوقف) اى توقف الاشياء (على الوسائط) المذكورة (وظاهر مذهب الاشعرى بنفيه) اى ينفي التوقف اى توقف الاشياء على شئ ما قال مولانا اللارى في تعريف الحكمة في حاشيته على القاضى مير الحكماء براه من هذه العقيدة بل هم مصرحون باستناد جميع الاشياء الى الله تعالى جل جلاله وعم نواله بلا واسطة كما هو مذهب اهل الحق والوسائط التى يفهم اثباتها من بعض العبارات انما هى شروط وآلات وفي مقام التعليم قديسهاون ويطلقون عليها الوسائط قال المحقق في شرح الاشارات شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم اى الحكماء نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويحمل المراتب شروطا ومعدة لا فادته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون فى صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له تعالى على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما سوسه وبنوا مسائلهم عليه انتهى . فان قلت اسألك بمناسبة انجرار الكلام على طريق الاستفهام عن العبارات اى عبارات الحكماء فى هذا المقام . قلت فعلى الرأس والعين اذكرها لك وان سبق بعضها فيما سبق من المباحث منها اى من تلك العبارات انهم قالوا الواجب الوجود لكونه بسيطا حقيقيا لا يصدر عنه الا الواحد والصادر الاول عنه تعالى العقل الاول فتارة اعتبروا فيه اى فى العقل الاول جهتين وجوده وامكانه وجعل باعتبار الاول علة للعقل الثانى وبالاختبار الثانى علة للفلك الاول وبعضهم جعل الجهتين على تعلقه لوجوده وامكانه وبالاختبار الاول علة للعقل الثانى وبالاختبار الثانى للفلك الاول وتارة اعتبروا ثلاث جهات وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه باعتبار وجوده يصدر عنه عقل ثانى وباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه الفلك الاول وتارة اعتبروا اربع جهات وزاد واعلمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته وكذلك الحال على منوال هذا المقال فى العقل الثانى الى العقل العاشر الذى هو فى مرتبة فلك القمر المؤثر فى هيولى العالم السفلى المفيض للصور والاعراض على العناصر والمواليد بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات الحاصلة لها عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية . ومنها

اى من عبارات الحكماء ما يذكرون في مباحث الصور النوعية من ان الآثار الصادرة
 عن الجسم هي مستندة الى صورته النوعية عند المنشأين الى ارادة الفاعل المختار
 عند المتكلمين والى ارباب مجردة في عالم النور عند الاشراقين وغير ذلك من عباراتهم
 فاضبط (وقال الامام في المباحث المشرقية) غرضه من هذا الكلام امران احدهما تأكيد
 ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة هو ان لا يؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما
 الاشارة الى مدار الباطن من حل قول الاشعرى ابتداء على ما استعمله فيه الامام كذا
 في الكذبويه (والحق عندى) مقول قال يعنى صحيح القول عندى في توجيه كلام
 الفلاسفة لاعلى معتقدى (انه) اى الشأن (لمانع) في كلام الفلاسفة (من استناد
 كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها) اى لكن الممكنات (على قسمين منها) اى
 من الممكنات (ما) اى يمكن وهو القدمات من القول وغيرها (امكانه اللازم لمماهية)
 اى لمماهية ذلك الممكن (كاف) من غير احتياج الى شرط حادث بل لالى شرط اصلا
 (فى صدوره عن البارى تعالى) كعدم احتياج العقل الاول (فلاجرم يكون وجوده)
 اى وجود ذلك الممكن (فائضا عن البارى تعالى من غير شرط) حادث . قال
 السيلكوتى فيكون قديما كالجردات والافلاك وتحقيقه ان الممكن ان كفى فى صدوره
 عن الواجب امكانه الذاتى اللازم لمماهية دام بدوامه تعالى لان الواجب تام فى فانيته
 لا تصور فى فيضه ولا يخل هناك ولا تفاوت الامن جهة القابل واذا فرض ان امكانه
 الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائماً الوجود بدوام الوجود
 كالمعول الاول والاى وان لم يكن امكانه الذاتى كافيا فى الصدور فيحتاج الى شرط به
 يفيض الوجود من الواجب كذا فى شرح المواثيق (ومنها) اى ومن الممكنات
 (ما) وهو غير اقدمات (لا يكتفى امكانه بل لابد من حدوث امر) اى من حدوث
 شرط حادث (قبله) اى قبل الصدور وهو الاستعداد والمراد به جنسه (لتكون الامور
 السابقة) وهى الاستعدادات (مقربة للعللة الفيضية الى الامور اللاحقة وذلك)
 اى حدوث امر قبل كل حادث (انما يتنظم) فى سلسلة المعدات الغير المتناهية
 ازلا وبدا (بحركة سرمدية) كحركة الرحى والافلاك (دورية) لامتسقية لانها
 متناهية بتناهى الابعاد (ثم ان تلك الممكنات) اى القسم الثانى (متى استعدت
 للوجود استعدادا تاما صدرت) اى تلك الممكنات المستعدة (عن البارى
 تعالى وحدثت عنه) اى عن البارى تعالى ايضا فيكون معنى ابتداء حينئذ بلا تأثير شئ
 غير الله تعالى فى شئ من الممكنات فحاله ان لا يؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى (ولا تأثير

للوسائل (من العقول والطباع (اصلا) وقطعا (في اليجاد) اى في احداث الممكنات
 (الا في الاعداد) اى في استعداد الممكنات للوجود انتهى كلام الامام الرازى (قلت
 هذا) اى ما نقلناه عن الامام من التوقف على الوسائل في القسم الثانى من الممكنات
 دون القسم الاول (هو ما ذكرناه من تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه) فورد عليه
 اى على الشارح ان الامام غير قائل بالحركة السرمدية لانه اشهرى المذهب
 فكيف نقلت عنه القول بها حيث قلت آنفا ناقلا عنه وذلك انما ينظم بحركة سرمدية
 دورية فأجاب عنه بقوله (وثابته) اى اثبات الامام (للحركة السرمدية الدورية)
 لاتبى على مذهبه (بل هو مبنى على مذهبهم) اى على مذهب الفلاسفة (كما لا يخفى)
 على من ضبط اصول المذاهب وميز بعضها عن بعض وقال الامام لانزاع في افادة النظر
 الظن وانما النزاع في افادته اليقين (و) اما (السمنية) فهم (ينكرون افادة النظر
 اصلا) وقطعا ينفى انهم يقولون ان النظر لا يفيد شيئا لافى الالهيات ولا فى الهندسيات
 ولا فى غيرها وسبق تعريف السمنية فتذكر (قال) السيد الشريف قدس سره
 (فى شرح المواظفهم) اى السمنية (قائلون) اى معتقدون وحاكون (بالتناسخ)
 وهو عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تحمل زمان بين
 التعلقين للتعشق الذاتى بين الروح والجسد كذا فى تعريفات السيد السند (وبأنه)
 عطف على قوله بالتناسخ اى وبأن الشأن (لا طريق الى العلم اليقيني سوى الحس)
 وهو اعم من الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم
 لنفسه وجدانا وبداهة (قلت لعلهم) اى السمنية (يدعون ظن التناسخ لا العلم به)
 اى التناسخ عطف على يدعون عطف المنفى على المثبت اى لا يدعون العلم بالتناسخ (فان)
 علة لعدم ادعائهم العلم به (التناسخ ليس محسوسا) والحال (طريق العلم) اليقيني
 (عندهم) اى السمنية المذكورين (منحصرا فى الحس) قوله لعلهم الى هنا اشارة الى
 ما يرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن آخر ونفس
 النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان افاده النظر
 فقط ثبت تقيض مدعاهم والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فأجاب عنه بأنهم لا ينكرون
 افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظرى ثبت بالنظر
 لكن الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت تقيض مدعاهم كما صرح مولانا الكلبى
 بعبارة (والمهندسون) اى القائلون بأن النظر يفيد العلم فى الهندسيات والحسابيات
 لانها علوم قريبة من الازهان منتظمة متسمة لا يقع فيه الغلط بخلاف الالهيات فانها

بعيدة عن الازدهان وجلة (انكروا) خبر المبتدأ أعنى قوله والمهندسون ومفعول انكروا قوله (افادته) اى افادة النظر (العزم) اليقيني ومفعول افادته قوله (فى الالهيات) والطبيعات قوله (متمسكين) حال من فاعل انكروا اى حال كونهم متمسكين ومستدين (بأن اقرب الاشياء) اى اقربها اتصالا ومناسبة (الى الانسان هويته) اى هوية الانسان والمراد بهوية الانسان الشخص المختص به الذى يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان اى ذلك الشخص عينه اى عين الانسان كالحیوان الناطق اوجزئه او عرضاً كالصاحك حالافيه اوجوهه مجردا عن النفس الناطقة متعلقه اى بالانسان تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها اى الهوية الى الانسان ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكل (وهى) اى الهوية (غير معلومة من حيث الكنه) لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لاختلاف فيه (وانها) عطف على الكنه (جوهر او عرض) اى من حيث انها جوهر او عرض (مجرد او مادى) يعنى انها غير متصورة بكنهها لا بداهة ولا بالنظر وكذا لم يحصل الجزم بأنها من اى حقيقة لا بداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف الاقوام فى انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه اوجزه لا يتجزى فى القلب اوجوهه مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة ولذا قال (وقد تعارضت فيه) اى فى شأنها هذا اى وقد اختلف عطف على وهى غير معلومة على طريق عطف العلة على المعلوم فافهم (والمناقضات ولم يتقرر شئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة) وذلك لانهم بنوا للنفس سبعة ماهيات بل اكثر واستدل كل على مذهب اليه ثم عارض وناقض كل مع الآخر (فعلم انهم) الضمير راجع الى المعارضين والمناقضين المفهومين من المعارضة والمناقضة اولى الانسان باعتبار الافراد (عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى اقرب الاشياء اليهم) اذ قد كثرت الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها اى مع تلك الكثرة الجزم بشئ من الاقوال المختلفة المتنافية التى ذكرت فيها اى فى تلك الهوية فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العلماء العقلاء الناظرون فيها اقوالا مناقضة والحال انهم اختلفوا فيها كما سبق آنفا على طريق الاجال وان اردت تفصيل المقال فاسمع هذه الاقوال لان بعضهم قال انها عبارة عن هذا الهيكل المحسوس وهو مذهب المعتزلة وبعض اصحابنا وبعضهم قال انها اجسام لطيفة نورانية سارية فى هذا الهيكل المحسوس كسريان ماء الورد فى الورد وذلك السارى هو المخاطب والثاب والمعاقب من شأنه

حفظ هذا الهيكل المخصوص وصيانتة عن ان يتطرق عليه الفساد مادام ساريا واذا فارقه استعد للصعوبة والفساد وهو مذهب الامام الحرمين مع طائفة من القدماء وقال بعضهم هو جزء لا يتجزى وهو مذهب ابراهيم النizam وابن الراوندى وبعضهم قال هو المزاج فادام البدن على المزاج كان مصونا عن الفساد واذا بطل عنه ذلك المزاج استعد للفساد وهو مذهب قدماء الاطباء وقال بعضهم غير هذه الاقوال كابسط في محله المفصل كشرح المحصل (فاظنك) يا ايها المخاطب المنصف (في احوال الصانع) تعالى (وصفاته) العليا (بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاحرى) اى بذاته وصفاته وافعاله تعالى (قلت ضعف هذا الدليل) الذى استدلو به آتفا (لا ينجى) على ذى تأمل حاصله انا لانسلم ان هوية الانسان غير معلومة له اصلا (لان كثرة الاختلاف) اى فى العلم بالهوية (لا تدل) على عدمه اى (على عدم حصول العلم) اى بالنظر الصحيح فى الهوية بل على التعسر خلفاء التميز بين النظر الصحيح والفساد ونحن نقول به كذا قال السيلكوتى (وكون الهوية) اى هوية الانسان (قريبا من المدرك) على صيغة اسم الفاعل (لا يستلزم سهولة ادراكه) اى المدرك (ولئن سلمنا استلزامه) يعنى لو فرضنا سهولة ادراكه (فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابد) وهو هنا البارى تعالى وصفاته (مدركا) على صيغة اسم المفعول اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد بالبرص لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لوجود مانع ليس فى غيره وذلك بناء على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات ايضا) لان موضوعها ابعد قال السيلكوتى يعنى ان عدم حصول العلم بأقرب الاشياء لو كان مستلزما لعدم حصول العلم بالابعد وهى الالهيات لزم عنه عدم حصول العلم بالهندسيات ايضا لكونها ابعد وما قالوا ان الالهيات لكونها محتاجة الى غاية التجربة عن الحس والوهم بعيدة عن الاذهان لاتساق الذهن اليها بخلاف الهندسيات فانها علوم قريبة من الافهام متسقة لاقع فيها غلط لكون مبادئها بديهية من حيث الذات والمناسبة لا يفيد دفع النقض (وذهب الاسمعية) هم فرقة من الشيعة سموهم بذلك لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وكان اكبر اولاده وسماهم بعضهم بالباطنية ايضا لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره المعلوم من اللغة وقالوا نسبة الباطن الى الخط كنسبة اللب الى القشر وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرِبْ بينهم باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وبالسبعة لانهم زعموا ان النطق بالشرائع سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي وبالقاب آخر لاسباب أخر كما

في المطولات (الى) متعلق بذهب (ان معرفته تعالى لا يحصل بدون المعلم الذي هو
الامام المعصوم عندهم) قائلين انه اى الامام يرشدنا الى معرفته تعالى ويدفع
الشبهات عنا ونسبة عقله اى الامام الى عقل الناس كنسبة الشمس الى الابصار لا تقوى
على ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية
وبوجود الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف مستدلين
على مدطاهم وزعمهم (بأن الاختلاف) الواقع بين الاقوام (فى) حق (معرفة الله
تعالى) اى فى معرفة ذاته وصفاته تعالى (اكثر من ان يحصى ولو كفى) فى تحصيلها
(مجرد النظر لم يكن كذلك) اى لو كفى النظر فى الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر
فى معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل وكذا الملزوم ومستدلين
ايضا (بأن الناس) اى بأن طالى العلوم من الناس (محتاجون فى العلوم الضعيفة) قدرا
وتحصيلها بالنسبة الى المعرفة السبحانية وهى اى الضعيفة كاشنة (كالنحو) اى كعلم
النحو (والصرف الى المعلم) اذ لا يؤخذ ذلك الا من اقواء الرجال كاتيل ليس العلم
الاباتعلم (فلان) اى فوالله لان (يحتاجوا اليه) اى الى الامام المعصوم (فى اشكل
العلوم اولى) ويتجه على دليلهم هذا انه بدتامة انما يدل على الاحتياج الى مطلق المعلم
لا الى المعلم المعين المعصوم فلا يتم التقريب الا انهم زعموا انحصار العالم بالالهيات
فى امامهم المعصوم والمتعلم منه (قلت هذا) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج
فى العلوم الضعيفة الى المعلم (انما يدل على العسر) اى على عسرة الحصول بدون المعلم
(دون الامتاع) يعنى لا يدل ذلك على محالية الحصول بناء (على ان كثرة الاختلاف
لو كانت دليلا على عدم العلم لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به)
لان الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم كثيرا - علم ان فى هذا الكلام تحقيقا اجاليا
بأن يقال توله على ان كثرة علاوة وجواب آخر الزامى والجواب الاول تحقيقى
وجواب عن قوله فلان يحتاجوا الخ والجواب عن قوله بأن الاختلاف فى معرفته تعالى
اكثر الخ بأن ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض الانظار فاسدة فيترتب عليها عقايد
باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح نعم دل
الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده على ما فى المواقف
وشرحه فظهر ان جوابه الاول يصلح ان يكون جوابا لهذا فلاشارة بلفظ هذا فى قوله
قلت هذا الخ الى المذكور من الاختلاف والاحتياج فقوله قلت هذا جواب عن السؤالين
والمصنف فى المواقف جعل لكل من السؤالين جوابا على حدة فاقاله الشارح الخ

اوجز وافيدوهو اللائق بمثل هذا الشرح مع انه اجاب بجواب زائد على ما في المواضع
 وهو قوله على ان الخ كما سمعت فتظن فلذا قال المصنف ﴿فلا حاجة﴾ في تحصيل
 المعرفة ﴿الى المعلم﴾ فهذارد على الاسمعية كان قوله وبه يحصل الخ رد على السنية
 والمهندسين قوله (لانا نعلم ضرورة) دليل لدعوى فلا حاجة الى المعلم واعلم ان اهم
 في الرد عليهم واثبات عدم الاحتياج وجوها واقواها دعوى الضرورة فلذا ذكره
 الشارح دون غيره اكن هذا انما يتم اذا كان الاحتياج الى المعلم في الافادة . واما
 اذا كان الاحتياج في الاعتداد فلاولذا تدارك الشارح بقوله الآتى وان سلخوا الخ
 فتأمل قوله (ان من) الخ مفعول نعلم ضرورة اى نعلم علما ضروريا ان من (علم)
 وتيقن (ان العالم) يعنى كل ماسوى الله تعالى وصفاته (محدث) على صيغة اسم
 المفعول (وكل محدث فله مؤثر علم) جواب قوله من علم الخ اى يتيقن (ان العالم له مؤثر)
 فيه بالخلق والايجاد (سواء كان هناك معلم اولا) اى اولم يكن قال في شرح المواضع
 وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكبرة صحيحة
 اى مكبرة محضة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل (وهم) اى الاسمعية
 (وان) وصلية (سلخوا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه) اى العلم الحاصل بدون
 (لا يفيد النجاة مالم يؤخذ من المعلم) لعدم الاصابة على الحقيقة لان الانسان لا يخلو
 عن الخطأ بخلاف المعلم الذى هو الامام المعصوم (كما قيل) قائله الاشاعرة (ان العقائد)
 اى علمها (يجب ان يتلقى من الشرع) الشريف (ليعتد بها) اى تكون معتبرة فانها
 ان لم تؤخذ من الشرع فلا اعتداد ولا اعتبار بها حاصله كالا اعتبار لهذا لا اعتبار لذلك
 (قلنا) في رد مقالهم (كفى) لنا فى الحقيقة (بصاحب الشرع) ان كان المراد
 من صاحب الشرع الذى انزل الكتاب وبين فيه الاحكام وارسل الرسول عليه السلام
 فهو الله العليم الغلام وان كان من ارسله الى الخلق واعطى له الشريعة وامر بتبليغ
 الاحكام فهو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (معلم) وكفى لنا (بالقرآن اماما)
 للاجتماع القطعى على كفاية المأخوذ منهما بلا حاجة الى معلم فن اعتقد بما جاء به صاحب
 الشرع فى الاصل والفرع واقتدا بالقرآن على وجه اليقين فى الايمان نجى نجات
 عظيمة من الخذلان والزيغ والضلال والخسران ووصل الى دار الجنان وجمال الرحمن
 اللهم ثبتنا على الايمان والاسلام واوصلنا الى دار السلام قال المصنف رحمه الله تعالى
 ﴿وعلى ان للعالم﴾ اى واجع ايضا السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة
 والجماعة على ان العالم هو صانعاً اى موجداً قديماً قيل ان المراد ههنا الصانع القديم

الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة ومن ان يكون واحدا او تعددا اذ يدل على هذا التعميم قوله الاتي ولا خالق سواء لانه لو خصص لاستغنى عنه ولم يحتاج الى ذكره انتهى اقول لا يبعد ان يكون ذلك اعنى قوله لخالق سواء تأكيد المدلول هذه الالفاظ اعتناء بشأن مقام توحيد الصانع القدير ﴿لم يزل﴾ ذلك الصانع القدير في الماضي ﴿ولا يزال﴾ في الحال والمستقبل فهما صفتان كاشفتان للقديم (اعاد) المصنف (لفظ العالم) ولم يكتف بأن يقول وعلى ان له (لتوسيط بحث النظر) اى وانما اعاده بحسب الاقتضاء اذهوذ كبحث النظر في معرفته تعالى بين بحث حدوث العالم وبين بحث وجوب وجود صانعه القديم فطالت المسافة فلزم تجديد ذكره فهذا نكتة الاظهار فان قلت لم يلزم ذكر الشارح نكتة الاعادة عند قوله وعلى ان العالم قابل للفناء بل ذكرها ههنا قلت اجاب عنه بعض الافاضل بقوله اتى بنكتة الاعادة ههنا ولم يأت بها في وقت وعلى ان العالم قابل الخ مع انها اخرى للاتيان بها ولعل الوجه في الاظهار تحصيل ظهور المراد فان الاضمار لا يخلو عن الاستتار واقله ان يكون استحضار ما فافهم انتهى (واستدل القوم) اى المتكلمون (عليه) اى على ان له صانعا قديما (بأنه) اى بأن العالم (محدث) بفتح الدال كما ثبت بالبراهين القاطعة (وكل محدث فله محدث) بكسر الدال هذه الكبرى بديهية (بالضرورة) فههنا ثلاث صور كما اشار الشارح الى الاول بقوله (فاما ان يدور) بأن يحتاج محدث المحدث الى المحدث الاول بفتح الدال والثاني والثالث بكسرها والمحدث بكسر الدال الى المحدث بفتح الدال فيكون نفسه محدثا بفتح الدال بالنسبة الى محدثه بكسر الدال ويكون هو ايضا محدثا بكسر الدال بالنسبة الى محدثه وحاصل المعنى يحدث الاول للثاني والثاني للاول فيلزم الدور (او يتسلسل) وذلك ان يحتاج محدث بفتح الدال الى محدث بكسر الدال حادث مثله وهكذا الى غير النهاية (او) ان ينتهى الى محدث قديم فلا يلزم الدور لان المحدث بفتح الدال يحتاج الى المحدث بكسر الدال القديم الواجب الوجود الذى هو محدث بكسر الدال للغير ولا محدث بالكسره لان القديم الذى امتنع عدمه امتنع حدوثه ولا يلزم التسلسل ايضا لان السلسلة وصلت الى القديم فانقطعت (والاولان) اى الدور والتسلسل (باطلان) لما عرفت (فتعين الثالث) اى الانتهاء الى الصانع القديم الذى لم يزل ولا يزال * اعلم ان ماصورناه من المثال مثل للزوم الدور والتسلسل باعتبار ما هو خارج عن نفس المحدث ولكن صورته بعض من الافاضل باعتبار عدم خروجه عن نفس المحدث بقوله اما بطلان الدور

فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه لمرتبتين واما بطلان التسلسل فلما من برهان التطبيق والتضاييف بل جميع براهين اثبات الواجب تبطل التسلسل انتهى ووضحه مع تأييده كلام بعض آخر بقوله فالاولى ان يقال فاما ان يكون محدث نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او جزئه فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه في ضمن كله او خارجا عنه وهو القديم اذ العالم اسم لمجموع ماسوى الله تعالى لا اسم كل واحد من الممكنات ولزوم الدور او التسلسل انما هو فيه انتهى ولكن فيه ما فيه من جهة فتأمل ثم ذكر المصنف قوله ﴿واجبا وجوده لذاته﴾ مع ان الجمهور من المتكلمين على ان القديم والواجب متساويان بل قال بعضهم بالترادف ايضا تنصيصا للرام فان الفلاسفة وبعض المتكلمين على ان القديم اعم من الواجب لصدقه على العقل الاول عندهم اى عند الفلاسفة وعلى صفات الله تعالى عندهذا البعض وصرح بعض الافاضل بكون ذكر واجبا وجوده لذاته احترازا عن الواجب بالغير ﴿ومتنا﴾ عطف على قوله واجبا ﴿عدمه﴾ بالنظر الى ذاته ﴿لان ذاته قديمة فامتنع عدمه وبين الشارح دليل وجوب وجوده لذاته على طريق الشرطية فقال (اذلوم يكن) ذلك الصانع القديم (واجب الوجود) وهو الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا كما فى تعريفات السيد (لكان ممكنا) لانحصار الموجود فى الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والام لم يكن موجودا فضلا عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما برجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح او بتأثير مؤثر فيه والاول محال بداهة والثانى محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لاشئ من الممكن بقديم وبالعكس ثبت الكبرى المذكورة فينتج من الاقتراى الشرطى ان ذلك الصانع القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث واللازم محال فلذا قال (فيكون) اى الصانع على تقدير كونه ممكنا (حادثا) اى ممكنا حادثا لاممكننا قديما (لان القديم ينافى التأثير) اى تأثير الغير (فيه) اى ينافى ان يؤثر فيه شئ خارج عن نفسه (عندهم) ضمير الجمع راجع الى القوم وهم المتكلمون (فيحتاج) حينئذ (الى محدث) بكسر الدال (ونوجوز) فرضا كما عند الفلاسفة (التأثير) اى تأثير الغير (فى القديم) يعنى فى القديم الممكن كما فيما نحن فيه (فلا بد ان يتنى) الذى ليس بواجب (الى) القديم (الواجب ايضا دفعا للدور او التسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات) اى الماهية من حيث هى مع قطع النظر

قوله تنصيصا فعوله
لقوله ذكر المصنف اى
ذكره لاجل التصريح
منه

عن الوجود والعدم (علة تامة لوجوده) اعلم ان وجود الموجود عين ذاته في الواجب والممكن عند الاشعري وزائد على ذاته في الكل عند جمهور المتكلمين وعين ذاته في الواجب وزائد في الممكن عند الفلاسفة فلذا قال ما قال آنفا وعطف عليه قوله (وعند الفلاسفة) اى ووجوب الوجود عند الفلاسفة (و) عند (طائفة من محققى) اصله محققين ثم سقط النون بالاضافة (الى المتكلمين كونه) اى كون الذات (عين وجوده) الخاص (ومعنى ذلك) اى معنى كونه عين وجوده (ان يكون) الوجود (وجودا خاصا قائما بذاته) اى ذات الوجود يعنى بنفسه لا بغيره (غير متترع من غيره) بل من نفسه كقولنا الضوء مضى* فان الضوء الذى تضمنه المحمول متترع من الموضوع كاسيأتى من مولانا الكلبى قال السيد السند قدس سره فى شرحه على المواقب واعلم ان وجوب الوجود يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهى ثلاثة * الاولى استغناؤه فى وجوده عن الغير وقديمه عنه بعدم احتياجه او عدم توقفه فيه على غيره * والثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما * والثالثة الشئ* الذى به يمتاز الذات عن غيره واطلاق الواجب على المعنيين الاولين ظاهر ومشهور (واما) اطلاقه على المعنى الثالث فامبأويل الواجب وارادة مبدء الوجود وهذه الخواص امور متلازمة لكنهما مغايرة فى المفهوم اما تغايرها فان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته يمتاز عن جميع ماعداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية فاما ملازمتها فلانه متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يتحجج فى وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما يمتاز الذات عن غيره وبالعكس فافهم هذا الذى ذكرناه من معانى الوجود انتهى (وتفصيل ذلك) اى كون الذات عين الوجود فى الواجب وزائدا فى الممكن وهو مذهب الحكماء كما ذكرناه آنفا وخلاصته اى خلاصة الكلام فى هذا التفصيل فى هذا المقام ان وجود الكلى عام تحته خاصتان احدهما الوجود الواجب لذاته واثانيهما وجود الممكنات والاول مخصص بسلب الاضافة يعنى امر عدى هو سلب الاضافة والثانى مخصص بالاضافة يعنى ميمزه هو الاضافة الى غيره من الماهيات الممكنة فان الوجود غير الماهيات فى الممكنات (ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادى النظر امرا يشترك الجميع) اى جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا (فيه) اى فى ذلك الامر (وبه) اى بذلك الامر (يمتاز) اى الماهيات (عن المعدومات وهو) اى ذلك الامر (الوجود المطلق) بمعنى الكون فى الاعيان

وقد فسر بعض من الافاضل بقوله اى المفهوم الكلى الصادق على جميع الموجودات (وانما تخصص) اى يكون فردا خاصا ذلك الوجود المطلق (فى الممكنات) اى فى افراد الممكنات لقوله كوجود زيد ووجود عمرو بالاضافة اى بالنسبة الى الماهيات التى ينتزع) صفة جرت على غير ماهى له اى ينتزع ذلك الوجود المطلق (منها) اى من تلك الماهيات اذ كل واحد من الوجودات التى فى تلك الافراد حصة من ماهية من تلك الماهيات والحصة شئ خاص فكل من وجودات افراد الممكنات وجود خاص مخصص بالاضافة فلو كان قوله يتخصص بالخاء الممثلة لكان هذا المعنى واضحا وكلام الكلنوبى نص على انه بالخاء المعجمة حيث فسر بقوله اى انما يكون فردا خاصا (كوجود زيدو) وجود (عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحثية اى بحيث ينتزع منها الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها الممتازة بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة (مستدأ الى وجود خاص) بمعنى مبدأ الآثار (يكون تخصصه) اى كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ماعداه من افراد الوجود المطلق (بسلب الاضافة الى غيره) اى بالتجرد عن الاضافة (وهو الوجود الحق الواجب لذاته) وحاصل كلامه ان العقل فى بادى النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الاعيان وزعم ان لكل حصة منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه فى الواقع فان ذاته تقوم مقام الحصة فى كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون فى الاعيان ولان تحمل مراده من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشترك فى الواقع بين الكل لا فى مجرد بادى النظر فافهم . ثم قال الاستاذ الاكرم الكلنوبى بعد ما شرح المقام بما سبق من الكلام انه لا يخفى ان الظاهر ان يقول اى الشارح رحمه الله والبرهان يدل على ان تخصصه فى الواجب اى كونه فردا خاصا فى الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذى ذكره فى كتبه من ان كل ما يغير الشئ بالماهية فثبوته له يحتاج الى علة تجعل ثابتاله بداهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائده وتلك العلة فى الممكنات غيرها ولا يكون فى الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود فى مرتبة الافادة بداهة فلو كانت ذاته مفيدا لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما يشير اليه هذا ومن توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق فى اثبات الواجب اعترض عليه بأن البرهان المذكور

انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الحثية مستندا الى ذات لا يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه لا على استاده الى الاول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لا على الشارح انتهى (فان قلت ان اريد بالوجود) في قولكم الوجود عين الواجب (المعنى المشترك البديهي) وهو الكون في الاعميان او الكون مطابقا فلا شك في انه) اى الوجود (ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات) لانه معنى مصدرى وقائم بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكون عين ذات الموجود الخارجى القائم بذاته فامعنى النزاع والاختلاف في انه عين الموجود او غيره (و) ان لم يكن المراد ذلك بل (اريد معنى آخر اصطلاحا) الحكماء (على تسميته) اى تسمية ذلك المعنى (بالوجود فيكون النزاع) الواقع بين الحكماء والمتكلمين نزاعا (لفظيا) لا معنويا (قلت) حاصله جواب بتحرير المراد وهو ارادة معنى غير ظاهر من اللفظ فيكون النزاع معنويا لا لفظيا (المراد به) اى بالوجود (ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو) اى مبدأ انتزاع هذا المفهوم (فى الواجب تعالى ذاته) اى ذات الواجب (بذاته) اى بعينه من غير ملاحظة امر آخر يعنى لا بسبب امر آخر كما كان فى الممكن لان الممكن يكون بواسطة الفاعل فكان مكتسبا من الغير دون الواجب (و) هو فى (الممكنات اثر الفاعل) فسرره بعض ارباب التحشية بقوله اى الوجود اخص فان اثر الفاعل انما هو الوجود فان الماهيات ليست بمجولة انتهى . فاعلم ان فى الوجود ثلاثة مذاهب مذهب الاشعرى ومذهب جمهور المتكلمين ومذهب الفلاسفة لانه اى وجود الموجود عين ذاته فى الواجب والممكن عند الاشعرى وزائد على ذاته فى الكل عند جمهور المتكلمين وعين ذاته فى الواجب وزائد على الذات فى الممكن عند الفلاسفة (فان قلت) معارضة الزامية ومتضمنة لمنع الملازمة (على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود) اى فى الواجب لذاته (يكون ذاته بذاته مبدأ لا انتزاع ذلك المفهوم) اى الكون فى الاعميان (فلا يبقى نزاع بين الفريقين) وهما الحكماء والمتكلمون لان ذاته بذاته مبدأ لا انتزاع ذلك الوجود المطلق فيكون عين الذات (قلت القائلون) وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين (بالعينية) اى بكون الوجود عين الذات (استدلو على بطلان هذا المذهب) يعنى مذهب جمهور المتكلمين (بأن بديهية العقل حاكمة بأن الشئ ما لم يوجد) اى ان لم يكن موجودا وثابتا (لم يوجد) بكسر الجيم اى لم يظهر اثر منه (لان اليجاد) اى لان جعل الجاعل الموجود موجودا (فرع الوجود) يعنى وجود الفاعل اصل ووجود اثره فرع يتفرع على ذلك الوجود . واعلم ان الوجود

يطلق على معنيين أحدهما على الذات والثاني على الكون فن قال انه عين الذات يريد به الاول ومن قال انه مفهوم واحد مشترك يريد به الثاني لانه لا يقول احد من العقلاء ان الموجود عين الذات ويريد به الكون (فلو كانت المامية علة لوجودها) اى لوجود نفسها (لزم) من ذلك (تقدم وجودها) اى تلك الماهية (على إيجاد نفسها) لما سبق من ان الإيجاد المتأخر فرع الوجود المتقدم فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه (فان كان الوجود السابق) الذى هو شرط الإيجاد (عين الوجود) المعلوم (اللاحق لزم الدور) قيل حاصل الدور لادور بعينه فان الوجود السابق ليس متقدما ومتوقفا على اللاحق وبالعكس حتى يكون هو بعينه بل السابق هو عين اللاحق فيكون محصله لا هو عينه فتأمل انتهى (وان كان) الوجود السابق (مغايرا له) اى للوجود اللاحق نقلنا الكلام الذى هو ان ذلك الوجود السابق اما عينه اى الواجب او غيره (اليه) اى الى الوجود السابق (حتى يتسلسل) الى غير النهاية وهو باطل (او ينتهى) التسلسل (الى وجود هو عينه) اى البارى فيلزم التناقض (على) اى بنا على (ان البداهة حاكمة بأن الشيء لا يكون له الا وجود واحد) ولو قطعنا النظر عن لزوم الدور والتسلسل يلزم ان يتعدد وجود شيء واحد وهو يدهى البطلان فلا يكون ذاته تعالى علة موجودة اوجوده (فكونه) اى اذا علم ان هذا المذهب باطل بالدليل المذكور فكونه بذاته اى بلا واسطة وجوده (مبدأ لا يتزاع ذلك المفهوم) البدهى الذى هو الكون فى الاعيان (لا يتصور بذلك الطريق) اى طريق العلية يعنى لا يصح بهذا المذهب وهو كون الذات علة للوجود للزوم الدور والتسلسل والتناقض على هذا المذهب كما ذكر آنفا (وبهذا التقرير) وهو مجموع قوله فان اريد بالوجود الى هنا (ينكشف كثير من الشبه) وهو بضم الشين وفتح الباء جمع شبهة وقد تجمع بالشبهات كما فى قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات قال مولانا الخليل منها اى من تلك الشبه واورده فى اكثر كتبه من ان معنى الوجود ان كان مقام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا لافرق بين الوجودات فى كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير ظاهر انتهى اقول وهو ان لا يكون المراد بالوجود ما هو مبدأ انتزاع المفهوم العام وهو الوجود الخاص الذى هو عين الذات قل بعض من الاساتذة الاجلة اقول وانكشف مرام الحكماء فى هذا المبحث يتوقف على النظر فى شرح الهداية

في فصل في ان الوجود الواجب نفس حقيقته وما بعده انتهى اقول ان ذلك النظر من مقتضيات الامعان والاتقان وذلك لازم فلذا امر كبه مولانا الشارح بقوله (فاتقن ذلك بالتأمل الصادق) قال المصنف رحمه الله تعالى ﴿ولا خالق سواه﴾ عطف على خبران فالمرنى اجموعا على ان للعالم صانعا قديما واجب الوجود وعلى انه لا خالق سواه يعنى ان الخلقية منحصرة فيه تعالى وهو ظاهر وهو يستلزم انه خالق كل شئ فهمنا الدعوى اثنتان والاية الاولى التى سيدكرها الشارح دليل للدعوى المستلزمة بالفتح والثانية المستلزمة بالكسر جوهر اكان المخلوق او عرضا للدالة الثقيلة كقوله تعالى (ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ) بمعنى الموجود المطلق عند اهل الشرع (فاعبدوه) اى فخصوه بالعبادة وكقوله تعالى (وهل من خالق غير الله) بمعنى لا خالق الا الله واول الآية الثانية يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم قال الكليني قوله اى قول الشارح (قال امام الحرمين) الخ بيان لمدعى المصنف من كون الحكم مجمعا عليه واثبت للمدعى بالاجماع كاقيل وفيه ما فيه انتهى قوله (فى الارشاد) مقعول فيه لقول وهو اسم كتابه (اتفق الأئمة السلف) مقول لقول (قبل) ظرف لاتفق (ظهور البدع) جمع بدعة (والاهواء) جمع الهوى بمعنى مطالب النفس الامارة بالسوء وذلك ظهر اولامن طرف المعتزلة قوله (على) متعلق باتفق (ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة) بعد ان لم يكن (بقدره الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد) من الافعال الاختيارية (وبين ما لا يتعلق به) ثم اعلم ان هذا يعنى قوله قال امام الحرمين الى هنا وما بعده شروع فى تفصيل المذاهب الواقعة فى الاعمال لان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرة وان كان لها مدخلة ما عنى كونه محلا للفعل وهو مذهب الاشعرى او يكون قدرة العبد جزأ مؤثرا فى الجملة على وفق عادته تعالى وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة فى العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل اى تأثير فى الفعل اعنى الكسب وهو مذهب الشيخ الماتريدى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطراب وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وهو المروى عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثر فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى او على ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بأن يجعله طاعة كما فى لطم اليتيم تأديبا او بان يحمله معصية كما فى لطم اليتيم اذاء وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى فهذه سبعة مذاهب وثامنها مسلك السلف (وقال حجة الاسلام

لما بطل الجبر المحض) وهوان افعال العباد وسائر الحيوانات كاشنة بمنزلة حركات
الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لايجادا ولا كسبا وانما قيد الجبر بالمحض ليعتز به عن الجبر
المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعري وباء (بالضرورة) متعلق
ببطل (فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وبين حركة المختار)
وتشريحه هكذا يعنى بأن يقال يا ايها الجبرية انتم تقولون ان العبد مجبور في افعاله وليس
بمختار فيه ونحن نقول ليس بمجبور في جميعه لانه لو كان مجبورا في جميع افعاله الصادرة
عنه بحيث تصدر عنه سواء شاء، وجوده او عدمه او لم يشأ شيئا منهما لم يكن فرق
بين حركة يد المرتعش اضطرارا وبين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنارة
والسقوط منها وذلك باطل بداهة اذ البداهة قاضية بأن الحركة الاختيارية والصعود
مقارنتان للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والتحرك والحركة
الاضطرارية والسقوط غير مقارنتان لهما قوله (وبطل) معطوف على لما بطل اى ولما
بطل مذهب المعتزلة ايضا اى مثل ما بطل مذهب الجبرية وهو مذهب المعتزلة (كون
العبد خالقا لافعاله) الاختيارية وباء (بالادلة) متعلق ببطل اى بطل بسبب الادلة
(السمية التى ذكرناها) منها الايتان المذكورتان آفأوها اقواها (والعاقبة) اى
ولما بطل بالادلة العقلية (المذكورة فى الكتب المبسطة) اى المفصلة (الكلامية)
التي من جلتها شرح المواقيت السيد السند قدس سره حيث قال فيه لنا ان الفعل الاختيارى
للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرة العبد من وجوه * الاول ان فعل العبد ممكن مقدر
لله لما سر من شمول قدرته للممكنات ولا شئ مما هو مقدور لله بواقع للعبد لاجتماع
القدرتين المؤثرتين على مقدور واحد * والثانى لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار
لوجب ان يعلم تفصيلها واللازم باطل لان النائم وكذا الساهى لا يفعل بالاختيار فعلا
كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته * والثالث ان العبد
لو كان موجدا لفعله فلا بد ان يتمكن فعله وتركه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على
مرجح وذلك المرجح لا يكون منه واللازم التسلسل ويكون ذلك الفعل عند
ذلك المرجح واجبا والالم يكن ذلك تمام المرجح فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما
اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموا انتهى قوله (وجب) جواب لما (ان يعتقد)
فاعل وجب وان مصدرية اى وجب علينا الاعتقاد (انها) اى ان افعال العبد (مقدورة
بقدرة الله تعالى اختراعا) واجادا يعنى ان الفعل الاختيارى للعبد انما هو مخلوق له تعالى
واقع بمحض قدرته وارادته من غير ان يشترط تحققه بشئ آخر اصلا كقدرة العبد

وارادته مثلاً ليس لهما بالنسبة اليه الا المقارنة ولذا قال (و) مقدورة (بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق) فان تعلق القدرة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالعالم للمعالم ولا رادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها (يعبر عنه) اى عن ذلك الوجه الآخر (بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها) اى الحركة الى قدرته (اى العبد (تسمى كسبا) اى مكسوبا (له) اى للعبد (وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا) اى مخلوقا (له فهمي) اى تلك الحركة خلق الرب ووصف العبد) اى صفته القائمة (وكسب له) اى للعبد (وليس كسب له تعالى وقدرته) اى قدرة العبد (خلق الرب ووصف العبد وليس) اى ليس قدرة العبد (كسب له) اى للعبد لانه غير قادر على كسب قدرته كما لا يخفى على من له ادنى تأمل صادق (فيقال) الله خالق قدرة العبد عن الكسب والعبد قادر على الكسب ولا يقال العبد كاسب القدرة ثم ان قول الشارح (واكثر المعتزلة) عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة (على انها) اى على ان افعال العباد (حاصلة ب) بتأثير (قدرة العبد وحدها) اختياراً لا ايجاداً مع قولهم بأن القدرة مخلوقة له تعالى قبل الفعل اذا لاستطاعة عندهم قبل الفعل لامعه (والاستاذ ابواسحق) الاسفرائني واختاره المولى الخافى في رسالته على البسملة كأن (على انها) اى افعال العباد (واقعة) اى صادرة عن لება (بمجموع القدرتين) اى بسبب مجموعهما قال بعض الافاضل وليس مراعاة ان كلام القدرتين علة مستقلة في التأثير لا امتناع مؤثرين مستقامين في معلول واحد بل هما مؤثر واحد وتشريك البارئ ههنا عبده في مقدوره الذي هو فعل العبد ليكون ذلك التشريك مدار الثواب والعقاب فلاضير في ذلك انتهى بنا، (على ان تعلقهما) اى القدرتين (جيباً بأصل الفعل والقاضى) ابوبكر الباقلاني كأن (على انها) اى افعال العباد حاصلة (بمجموع القدرتين) لكن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل (اى بخلقها وإيجادها) (و) تتم على (قدرة العبد بكونه) اى الفعل (طاعة) كاعطاء الدراهم لرضاء الله تعالى الى الفقراء (ومعصية) كاعطائها للراقص ليرقص له (قلت) في تحرير مراد القاضى (الظاهر انه) اى القاضى (لم يرد) من اراد يريد (ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية) ويمكن ان يراد بوصف الطاعة والمعصية ما يوجبهما من النية والارادة الجزئية المنقذولة فحاصل كلام القاضى الظاهر انه لم يرد ان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالاً (والالزم عليه ما لزم على المعتزلة) من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل

بالادلة العقلية والعقلية كاسبق بعض منها (بل اراد ان قدرته) اى القوة التى خلقت
 فى قلب العبد بها يصح ان يصرف الارادة الجزئية الى جانب معين من الفعل والترك
 وان لا يصرف (مدخلا فى ذلك الوصف) لا مجرد المقارنة والمحلية كما قال الاشعرى
 والامام جمل الفعل حاءلا بمجموع القدرتين فهو اى فذلك المدخل والتأثير (بالنسبة
 الى العبد طاعة او معصية وقال الامام) حجة الاسلام (فى قواعد العقائد) هو اسم كتاب
 بين فيه قواعد العقائد الاسلامية كلها وهو الذى قرأها الشيخ محي الدين البغدادي
 على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين رآه فى المنام فى جامع موصل وفرح به رسول
 الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوق الغاية سيما عند قوله بعثه النبي الامي الى آخر اوصافه
 الحميدة وقال عليه السلام بارك الله يا غزالي وسئل الشيخ المذكور عنه عايه السلام
 ما تقول فى حق الغزالي قال رجل نال مقصوده . ثم قال ما تقول فى حق امام الحرم
 بن قال رجل نصر ديني ثم قال ما تقول فى حق ابن سينا قال رجل متمر داراد دخول الجنة
 بلا وسيلة فلطمت وادخلته النار وان اردت توضيح الحكاية فارجع الى نعمات الانفس
 (ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب) اى يوجد ويؤثر مطلقا سواء
 كان بالايجاب او بالاختيار (للعبد القدرة والارادة ثم هما) اى القدرة والارادة
 (يوجبان) اى يقتضيان ولو بالاختيار لثلاثا فى مذهب المعتزلة ان العبد خالق فعله
 بالاختيار وايضا يدل عليه الجواب فتأمل (وجود المقدور قلت) حاصله جواب
 من طرف الحكماء (هذا) اى اسناد التأثير فى افعال العباد الى قدرة العباد استقلا لا كاذب
 اليه المعتزلة (مبنى على ظاهر مذهب الحكماء) لاعلى تحقيق مذهبهم (فان تحقيق
 مذهبهم) كذهب الاشعرى الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا فى التأثير والايحاد تمام
 الاستعداد ولا يقول به الاشعرى واتباعه (انه تعالى فاعل للحوادث كلها كاسبق
 نقله عن الشفاء) حيث قال . واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر فى الحقيقة
 الا الله وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات الخ رأيت فى تعليقات بعض من العلماء
 الصالحاء انه قال وهذا الثقل والتصريح ترويج للباطيل وتاييس يورث ميلا للطلاب
 الى المذهب الباطل للفلاسفة ظنانهم ان مذهب الفلاسفة ظاهره غير مرادوله معنى
 لا يعرفه الا الافاضل وهذا الترويج كما قال بعض الملاحدة فى زماننا ان كلام المشايخ
 الذى ظاهره كفر او خطأ غير مراد ظاهره بل له معنى تصوفيا نحن لا نعرفه الا اهل
 الله تعالى والحال ان الشريعة المصطفوية حاكمة بكفره فهدى الترويجيات والتايسات
 فتنة عظيمة اعادها الله منها (وصرح به) اى بما ذكر من تحقيق مذهبهم يعنى صرح به

شارح الاشارات وهو خواجه نصر الدين الطوسي (في شرح الاشارات حيث قال)
 اى الطوسى المذكور (شنع عليهم) اى على الحكماء (ابو البركات البغدادي)
 المعتلى (بأنهم) اى الحكماء (نسبوا) ايجاد (المعلولات التى) هى كأنة فى المراتب
 الاخيرة كالعقل العاشر من سلسلة العقول العشرة (الى) (المعلولات) (المتوسطة
 والمتوسطة) الى المعلولات (العالية) حيث جعلوا العقل لتاسع موجد للعقل العاشر
 وكذا جعلوا العقل الثامن موجد للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثانى من المتوسطة
 وكذا جعلوا طباع الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة بها وتلك الآثار من المعلولات
 الاخيرة والطبائع من المتوسطة لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبوا ايجاد
 المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثانى بالنسبة الى ما بعده
 والعقل الثالث بالنسبة الى ما بعده فانها معلولات عالية (والواجب) اى والحال
 ان الواجب على الحكيم العالم بأحوال الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر
 (ان ينسب الكل الى المبدأ الاول) وهو الواجب تعالى (و) ان (يجعل المراتب)
 العالية (شروطا معدة لافاضته) مصدر مضاف الى الفاعل اى لافاضة المبدأ
 الاول انتهى كلام ابى البركات ثم قال شارح الاشارات (وهذه مؤاخذه تشبه
 المؤاخذات اللفظية) يعنى ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع الذى ينشأ من اللفظ
 (فان الكل) هذا محل الاستشهاد والمراد من الكل انما هو المحققون (متفقون على
 صدور الكل) اى كل المخلوقات (منه) اى من الله تعالى (جل جلاله) وعم
 نواله (وان الوجود) اى وجود كافة الموجودات (معلول له تعالى على الاطلاق)
 سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او المتوسط وسواء كان وجود
 الجوهر او العرض وسواء كان فى الاعيان او فى الازهان (فان) بفتح الهجمة وسكون
 النون على ان تكون ان مصدرية لشرطية (تساهلوا فى تعاليمهم) اى فى كتبهم
 (لم يكن منافيا لما ثبتوا) وفى بعض النسخ اسسوا (وبنوا مسائلهم) الحكيمية
 (عليه) وهو اى ما ثبتوا كون المؤثر فى الكل هو الله تعالى الى هنا كلام شارح
 الاشارات (وقال بهمنيار) اسم حكيم من تلامذة الشيخ الرئيس ابى على سينا قيل
 انه كان مجوسيا (فى) الكتاب المسمى باسم هو (التحصيل فان سئلت الحق)
 فى مذهب الفلاسفة (فلا يصح ان يكون علة الوجود) فى نفس الامر (الاما)
 موصولة او موصوفة (هو برى) اى منز (من كل وجه عن ما بالقوة) وذلك
 لان كل ذلك من امارات النقص وسماتها فيجب ان يكون جميع الصفات الكمالية

فيه بالفعل وذلك ليس الا الواجب جل جلاله فلذا قال (وهذا) اى كون جميع
انكلمات في ذاته بالفعل لا بالقوة (هو المبدأ الاول) يعنى الواجب تعالى لا غير
(وما نقل عن افلاطون) جوا بالقوم قالوا له يا افلاطون لا يخفى عليك انه ظهري بلدا
طاعون فيموت كل يوم ناس كثير فهل لنا النجاة منه اذا خرجنا الى الصحراء والجبل
(العالم) مراده منه بقرينة السؤال وبقرينة قوله والافلاك الخ جميع ما وجد في بر
الارض وبحره (كرة) محيطة لا يمكن الخروج منها يعنى كأنه كذلك (والارض
مركز) اى هي في مركز مركز الكرة (والانسان) اى ومن الجملة ان الانسان الكائن على
الارض (هدف) اى كالمهدف لانه ما يرمى اليه السهام والانسان كذلك بالنسبة
الى سهام القضاء (والافلاك قس) اى كالقسي وهو بكر القاف والسين وبتشديد
الياء جمع قوس (والحوادث) اى البليات والامراض نعوذ بالله تعالى (سهام) اى
اى كالسهام (والله الراى) والظاهر ان يقول والراى هو الله لا غير لكنه قدم
المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه رام لا يخطئ ابدا كما هو مقتضى
المقام (فاين المفر) اى اين المحل الذى ينبجون فيه اذا فروا اليه (يشر) فاعله ضمير
تحت راجع الى ما في قوله وما نقل عن افلاطون والاشعار بمعنى الاعلام
(بذلك) اى يكون علة الوجود هو الله تعالى لا غير ويجوز ان يقال في تفسيره
اى بكلام بهمنيار (ايضا وقد شنع) اى جل الى العيب والقباحة الطائفة
(المعتزلة) فاعل شنع اى لفرط جهلهم وضلالهم (على) الامام (الاشعري)
رحمه الله تعالى الغرض من نقله الاشارة الى ما نقله حجة الاسلام عن المعتزلة من قولهم
بالايجاب بعد الاشارة الى رد ما نقله من الحكماء فتفطن (بأن) الباء متعلق بشنع (قدرة
العبد المالم تكن مؤثرة) على مذهبكم (قسميتها) مصدر مضاف الى مفعوله لان ما مفعولها
الاول وقوله (قدرة) مفعولها الثانى اى فان تطلعو واعليها اسم القدرة (مجرد اصطلاح)
بينكم (فان القدرة) من حيث هي هي (صفة مؤثرة) بالفعل (على وفق الارادة)
مطلقا سواء كنت لله تعالى اول العبد هذا تشنيع اول قوله (وبأن الفرق) معطوف على
قوله بأن قدرة العبد (بين القدرة والعلم) حاصل (بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم)
اى ان القدرة يكون لها تأثير والعلم لا يكون له تأثير فافترا وهذا تشنيع ثان (وبأنه)
اى الشأن (المالم يكن للعبد اختيار) بالتأثير (فلا يستحق) العبد (الثواب) بمقابلة
طاعته (و) لا يستحق (العقاب) ايضا بمقابلة معصيته وهذا تشنيع ثالث حاصله
ان الكتاب والسنة مملوان من تمكين العباد من الاتيان بما أمرهم الله تعالى به والاجتناب

عما نهى عنه ومن انهم يطالبهم يوم القيامة بأنكم لم تفعلوا ما امرتكم به ولم نهيتكم عنه ولولا انهم يكونون خالقين لافعالهم لم يتمكنوا من الاتيان بما يفعله الله تعالى فيهم والا اجتناب عما يفعله فيهم (والجواب) على تشنيع المتزلة (ان القدرة لا تستلزم التأثير) يعنى لا يصلح ان يقال كلما تحققت القدرة تحقق التأثير (بل ما هو اعم منه) اى من التأثير (ومن الكسب) ولا يازم من نفي الاخص نفي الاعم ومن استلزامها الاعم استلزامها الاخص فهذا جواب عن الوجه الاول اى عن التشنيع الاول بأما لانسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل نقول انها صفة من شأنها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر فان قلت فامثاله قلت ان مثاله ان الله تعالى قادر فى الازل على ايجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه والا كان العالم قديما والحال انه احدثه الله تعالى بعد ان لم يكن وهذا المعنى هو مراده مما هو اعم من التأثير ومن الكسب فانه اى الكسب عند الاشعري عبارة عن كون الفعل مقارنا للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محالا للفعل كما عرفت يعنى ان الله تعالى اجرى عادته بأن العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرة وارادته تأثير فى وجوده فذلك الفعل مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد كما صرح به مولانا السبلكتوى على الخيالى واما الجواب عن الثانى فقوله (والفرق بينها) اى القدرة (وبين العلم) حاصل (بأن القدرة تستلزم بهذا الاعم) كما مر آتفا (والعلم) ليس كذلك لانه (لا يستلزمه) اى الاعم فاقتربا واما الجواب عن الثالث فهو قوله (واما عدم استحقات الثواب والعقاب) اى عدم استحقات العبد للثواب بمقابله طاعته وعدم استحقاؤه بالعقاب بمقابله معصيته (فلا يقدح) ولا يخرج (فى اصول) الامام (الاشعري) اى فى القواعد الاساسية الاعتقادية التى اعتقدها وبينها الاشعري رحمه الله لانه لا يجب الثواب فى الطاعة ولا العقاب فى المعصية عنده بل ان اثناب بفعله وان عاقب فبعده نعم ان الطاعة والمعصية اسباب عادية للثواب والعقاب فاضبط (وسياتى) فى شرح قول المصنف ان اثناب بفضلته وان عاقب فبعده (بسط الكلام) وتفصيله (فيه) اى فى عدم استحقات الثواب والعقاب ان شاء الله تعالى ثم قال الشارح (ولنا) اى ولى خاصة (فى مسئلة خلق الافعال رسالة منفردة) لا تبحث الامنها لان تقديم الظرف يفيد كون الرسالة منحصرة لبيان تلك المسئلة فقط فان شئت زيادة بسط وتفصيل فارجع اليها وقال المصنف ﴿متصف﴾ الضمير المرفوع المستتر تحت راجع الى ما يرجع اليه الضمائر السابقة اعنى ضمير سواء والى ذاته وعدمه ولذاته ووجوده

وغيرها من ضمير لا يزال ولم يزل فكلها كانت راجعة الى الصانع في قوله وعلى ان للعالم
 صانعا ﴿بجميع صفات الكمال﴾ على الكمال اذ هي اى صفة الكمال ليست منحصرة
 في الخلقية بل له تعالى صفات آخر من صفات الكمال غير الخلقية فاجتمعت كلها في ذاته
 سبحانه وتعالى فلذا كان اسمه الشريف الله لان هذا الاسم مخصوص لذات هو واجب
 الوجود المستجمع جميع الصفات الكمالية فأظن هذا اى بيان الفقير وقع اوضح من بيان
 مولانا الطر سوسى في حاشية المرأة في ركن القياس والعلة حيث قال هنالك المولى
 الدوائى قد أشار في شرح العقاید العنصرية وهو آخر تأليفه الى ان مثل الابداد
 والخالقية ليس من صفات الكمال انتهى فاذا تأملت بأدنى تأمل يحصل لك
 الفرق ﴿منزه عن سمات النقص﴾ اى عن علاماته (نقل عن ابن تيمية) من المجسمة المشبهة
 المراد من هذا النقل اشارة الى ان هذا الاتصاف بجمع عليه (في بعض تصانيفه ان هذه
 المقدمة) القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقصان وتسميته مقدمة مع انه
 من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع بقوله فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع
 الممكنات (مما جمع عليه) اى من المعتقدات التى اجمع عليها (العقلاء كافة) فلا عبرة
 بما ذهب اليه الجهلاء الحمقاء عامة الذين هم كالانعام بل هم اضل (قلت) تقوية هذا
 النقل (حتى) ابتدائية تدل على سببية ما قبلها لما بعدها (ان بعض المصنفين) وهو
 على القوشى بسبب ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء (استدل على وحدة الواجب تعالى)
 اى على كونه واحدا بمعنى لا شريك ولا نظيره (بأن) متعلق باستدل (كون الشئ
 منفردا اولى) وفي نسخة اكل (بلنسبة الى ذلك الشئ) المنفرد (من كونه
 مشاركا لغيره) وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب
 فالانفراد ثابت لواجب تعالى اما الصغرى فيجزم بها كل ذى فطرة سليمة واما
 الكبرى فمما اجمع عليه العقلاء (والواجب) يجوز ان تكون هذه الواو عاطفة لعطف
 ائمة على المعلول ويجوز ان تكون حالة اء والحال ان الواجب تعالى يجب (ان يكون
 فى اعلى مراتب الكمال) اى يجب ان يعتقد انه كذلك ازلا وبدا وباعث هذا التفسير انه
 لو لم يفسره ليتوهم بعض المتوهم انه يجب ان يكون كذلك فى الآتى بعد ان لم يكن
 كذلك فى الماضى فتأمل (فلا يكون له) اى للواجب (مشارك) فى شئ هو خاص له
 (وانت تعلم انه) اى كلام بعض المصنفين (خطابى) اى مركب من الظنيات
 وانما فسرته به لان من المعلوم انه قياس مركب من الظنيات سواء كانت المقدمتان
 ظنيتان او احدهما ظنى والاخرى يقينى لا يفيد اليقين لان النتيجة تتبع احس

المقدمين (بل شعري) اى مركب من الخيالات لان الشعر يكون مركبا من الخيالات
 كاثبت في محله (وان) وصلية (ذكره بعض المشهورين) اى المشتبهين احلت
 تفريقهما الى فطانتك (بالعلم) وهو العلامة الشريف الجرجاني قدس سره اعلم
 ان الفاضل الكليني ردهذا الحكم على حاكمه مقابلاله بقوله والحق انه قياس مركب
 من المسلمات كتعجب الظلم فان اردت تفصيله فارجع اليه ولكن قال الفاضل السيلكوتى
 في مقام التأييد لان الانفراد والمشاركة ليس بشئ منهما في نفسه اولى من الآخر
 بل باعتبار ما فيه من الانفراد والمشاركة وهو قد يكون صفة كمال وقد يكون صفة
 نقص الاترى ان المردوم انفراده في العدم المطلق ليس كالاله فالفقير اقول من غير
 حديا ايها الفاضل انما الكلام على ذى وجود لا على ذى عدم فالقياس مع الفارق ثم
 ارجو منك السماح فان فكرى سقيم فلا يصدر عن السقم مستقيم (ولا خلاف)
 المراد منه بيان الاجماع (بين المتكلمين كلهم) اى بين اهل السنة والجماعة وغيرهم
 كالمعتزلة (و) بين (الحكماء) في كونه تعالى عالما قادرا مريدا (اى فى اطلاق هذه
 الاسماء واثباتها على الله تعالى وهكذا فى سائر الصفات من الحياة والسمع والبصر
 والتكوين ولكنهم اى المتكلمين والحكماء تخالفوا اى وقع المخالفة بينهم فى كون
 الصفات المراد منها هى العلم والارادة والقدرة والتكلم وهكذا عين ذاته اى الواجب
 تعالى او غير ذاته اولا هى اى الصفات لم تكن عين ذاته ولا غيره اى وهى كالم تكن
 عينه لم تكن غيره تعالى فاجتمع فيها ذهابات ثلاثة . الاول كون صفات الله تعالى عين
 ذاته تعالى * و الثانى كونها غير ذاته . و الثالث كونها بحيث لا هى عين الذات
 ولا غيرها (فذهب المعتزلة والفلاسفة) الى الاول لكن مراد الفلاسفة بالعلم ليس
 هو الادراك بل مبدأ الادراك وكذا فى سائر الصفات قال بعض الافاضل على قوله
 فذهب المعتزلة انه يفهم منه ان المعتزلة ذهبوا الى عينية الصفات كالحكماء مع انه محل
 تردد كيف لا وقد صرح بعض المحققين بأن جمهورهم اثبتوا صفة الحياة والارادة
 (وذهب جمهور المتكلمين الى الثانى والاشعري الى الثالث والفلاسفة حققوا
 عينية الصفات) اى بينوا حقيقة قولهم بعينية الصفات وعينوا مرادهم بذلك بأن ذاته
 تعالى من حيث انه مبدأ لانكشف الاشياء عليه علم فالعلم ذاته تعالى لصفة زائدة عليه
 وينبئ قوله تعالى لكن الله يشهد بما انزل عليك بعلمه وقوله تعالى فان لم يستجيبوا لكم
 فاعلموا انما انزل بعلم الله والمتبادر من اضافة العلم اليه تعالى هو المفارقة كفى علم زيد
 لا الاتحاد كفى شجر الاراك ويوم الاحد والفلاسفة وان كانوا متقدمين لا يعلمون

القرآن فالقرآن يدفع مذهبهم لاحالة والمعتزلة مع علمهم القرآن اشنع منهم لترجيحهم
 الفلاسفة على ربهم فالعياذ بالله تعالى (ولما كان مبدأ الانكشاف عين) بالنصب خبر كان
 ومضاف الى (ذاته) كان عالما بذاته (اى لا بواسطة صفة زائدة عليها) (وكذا الحال فى القدرة)
 مثلاً ذاته تعالى من حيث انه مبدأ الصحة الفعل والترك منه قدرة ولما كان مبدأ صحة الفعل
 والترك منه ذاته بذاته كان قادراً بذاته (والارادة) مثلاً ذاته من حيث انه مبدأ التخصيص
 والترجيح لاحد المقدورين فى احدى الاوقات بالوقوع فى ارادته ولما كان مبدأ التخصيص
 والترجيح ذاته بذاته كان مرئياً بذاته (و) كذا الحال (فى غيرها) اى فى غير القدرة
 والارادة من الصفات قالوا وهذه المرتبة اى مرتبة كون الصفات عين الذات (اعلى من)
 تفضيلية (ان تكون تلك) الصفات من العلم والقدرة وغيرها (زائدة عليه) اى على الواجب
 تعالى (فانا) مثلاً (نحتاج فى انكشاف الاشياء علينا) اى فى ان تكون الاشياء منكشفة لنا (الى صفة)
 حقيقية ذات تعلق وهى الصورة العلمية (مغايرة لنا قاعته بنا والله تعالى لا يحتاج اليه) الضمير
 راجع الى الصفة باعتبار العلم لان الاحتياج المذكور نقص (بل بذاته تعالى ينكشف الاشياء
 عليه قيل) قوله السيد الشريف فى شرح المواقف (محصول كلامهم) اى الحكماء (نفي
 الصفات واثبات نتائجها) اى ثمرات الصفات المنفية (وغاياتها) قال القاضى ميرفى قول
 مصنفه فصل فى ان وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته فان قلت كيف يتصور كون
 صفة الشئ عين حقيقته مع ان كلام الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه قلت
 معنى قولهم صفات الواجب عين ذاته ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات
 وصفة معافانهم فانهم قالوا لبيان كون الواجب عين العلم والقدرة ان ذاتك ليست كافية
 فى انكشاف الاشياء عليك وظهورها بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف
 ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة يقوم به بل
 المفومات بأسرها تنكشف عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا
 الحال فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثر بذاته لا بصفه زائدة عليه كما فى ذاتنا فهو
 بهذه الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدتين فى الحقيقة
 متباينين بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا تحقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
 وثمراتها بالذات وحدها انتهى (واما المعتزلة فظاهر كلامهم) اى المعتزلة (انها)
 الضمير راجع الى المعلولات التى علتها الذات بطريق الاستخدام لارجع الى الصفات
 التى فى محل النزاع قبل والا ليرد عليه اعتراضات واما اذا رجع الى معلولات الصفات
 التى عبر عنها المعتزلة والفلاسفة بالعينية فلا يرد شئ مما يرد (عندهم) اى المعتزلة

(من الاعتبار العقلية لتي لا وجود لها في الخارج) فليس له تعالى صفات حقيقية عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التي جمعها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم الاصفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا يعمل في زعمهم (واستدل الفريقان) اى الفلاسفة والمعتزلة (على نفي الغيرية) اى على ان الصفات ليست موجودة أخرج غير الذات (بأنها) اى الصفات لو كانت غير الذات لكانت زائدة (واوزادت لكانت ممكنة لاحتياجها) في وجودها (الى) الذات (الموصوف) بها ولو كانت ممكنة (فلا بد لها) اى للصفات (من علة) موجودة لها (وتلك العلة اما ذات الواجب) فقط (او غيره) المراد بالتعريف غير الذات وغير الصفة وهو ظاهر (وعلى) الشق (الثاني يلزم احتياج الواجب) اى يلزم منه ان يكون الواجب تعالى محتاجا في كونه تعالى عالما وقادرا (مثلا الى الغير) وهو علة الصفات (وبالجملة) في مقام والحاصل (يلزم) منه (احتياجه تعالى في صفات الكمال) الذاتى (الى غيره) والمراد بهذا الغير مثل ما حصر غير الذات وغير الصفة (فيكون) اى فيلزم ان يكون (فاقصا بالذات) لاحتياجه الى العلة (كاملا) وفي نسخة مستكملا (بالغير) وهو العلة ويمكن ههنا ان يراد به الصفة وذلك اى كونه كاملا بالغير محمل بابداهة (وعلى) الشق (الاول) وهو كون الذات علة للصفات (يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متكررة) اى متعددة لكن اللازم باطل لانه تعالى واحد فلذا قال (وهو تعالى واحد من جميع الوجوه) عطف على يلزم الخ ودليل على بطلان اللازم قافهم (فلا يكون مصدرا) اسم فاعل من الافعال للكثرة (كما بينوه في موضعه) اذ لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لاثرتين لكان مصدريه احدهما غير مصدريه الآخر فان دخل فيه كلاهما واحدهما لزم التركيب والالكان مصدرا لمصدرتيهما وعاد الكلام فيها ولزم التسلسل والجواب ان المصدرية امر اعتبارى لا وجود لها في الخارج فلا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج ماله وجود وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير متمتع (وايضا) اى مثل ما يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى الخ (يلزم ان يكون البسيط الحقيقى) وهو الذى لا تعدد فيه لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل (فاعلا) اى بالنظر الى كونه علة للصفات يعنى موجدا لتلك الصفات (وقابل لها) اى لتلك الصفات بالنظر الى كونه موصوفا بالصفات لان تلك الصفات موجودة في ذات الفاعل فيكون فاعلا وقابلا (وقد

بين في موضعه) اى فى المبحث الذى بحث فيه عنه (استعملته) فائب الفاعل لين
وذلك البيان وقع هناك على وجهين احدهما ان الفعل والقبول اى الانفعال اثران
متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان البسيط الحقيقى اى الواحد الحقيقى مصدرا
لاثرين وهو محال وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لا يجوز تخلف
المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المقبول
عن القابل واذا تعاقرت النسبتان فلا يجتمعان فى محل بسيط حقيقى فلذا قال فى شرح
المواقف نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
فلا يجتمعان (وقيل) قيل القائل هو السيد الشريف العلامة حيث قال به فى حواشى
الاشراق انتهى اقول وان كان القائل هو ولكن قال به من طرف جمهور المتكلمين
فافهم (على) اى اعتراضا على (هذا الدليل يمنع احتياجها) اى الصفات (الى علة)
اصلا سواء كانت العلة ذاتها تعالى او غيره وهو ظاهر هذا منع للملازمة الشرطية وهى
كلما كانت ممكنة فلا بد لها من علة (فان علة الاحتياج) اى احتياج الصفات الى العلة
(هو الحادث) كما يقال العالم محدث وكل محدث لابد له من محدث هذا سند المنع
(وهى) اى والحال ان الصفات (قديمة) لاحادثة (فلا تحتاج الى علة) اصلا
قوله (وضعفه ظاهر) اثبات للملازمة المنوعة بابطال سنده المساوى (لان من)
وهو جمهور المتكلمين (يقول بأن علة الاحتياج هو الحادث ينفي القديم الممكن)
قال بعض الافاضل فى ايضاح هذا القول اقول ان من يقول ان علة الاحتياج هى
الحادث هم المتكلمون اى جمهور المتكلمين قاله المصنف فى المواقف واقول ان المختار
عندهم او عندهم ان كل ممكن حادث سوى الصفات كما فى رسالة الاستاذ اخذاً
من المأخذ وكافى حاشية السيلكوتى على الخيالى فيكون الصفات ممكنة قديمة فيظهر
ان النفي غير مختار عند الكل او البعض فيثبت ممكن قديم وهو يستلزم ثبوت القديم
الممكن فلم له لذا قال (واما اذا ثبت قديم ممكن) بكلمة اذا الدالة على الجزم (فنع
احتياجه) اى منع احتياج ذلك القديم الممكن الى العلة (مكبرة صريحة) قيل
وفيه نظر لان هذا التماستقيم على قول من قال ان المحجوج الى السبب هو الامكان وهم
الحكماء كما فى شرح المواقف واما على قول من قال ان المحجوج الى السبب هو الحادث فقط
او الامكان مع الحادث او الامكان بشرط الحادث وهم المتكلمون كما فى شرح المواقف
ايضا فلا يكون منعه مكبرة فضلا عن ان يكون صريحة قوله (اذ) بيان لئلا كونه المنع
مكبرة (مع التساوى) اى تساوى الممكن فى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته

(لا بد من مرجح) وهو العلة (كيف) لا يازم من مرجح (واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين) اى ظاهر على طريق الوضوح (لا يمكن انكاره) فيكون ممكنا وكل ممكن لا بد له من علة واما ما قال الكفوى من ان الاحتياج الى الموصوف غير الاحتياج الى العلة فليس بمسموع اذ لما امتنع وجود الصفة بدون الموصوف بداهة والموصوف يتقدم على الصفة بالذات فقد ائدرج الموصوف في جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعا (فالقول بأن الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى علة قول متناقض في نفسه) فان الصفة يستلزم الاحتياج الى الموصوف فالقول بعدم الاحتياج يناهض قطع النظر عن كونها قديمة والصفة مع القدم تنافي القاعدة المذكورة ولا دخل للقول بعدم احتياج الصفة فيها (و مناقض لقاعدتهم) اى المتكلمين (بأن علة الاحتياج) الى العلة (هو الحدوث) تلخيص الكلام يستحيل ان يكون الصفات واجبا بالذات لامتناع تعدد الواجب فعلى تقدير وجودها تكون ممكنة لانحصار الموجود في الواجب والممكن عقلا فان لم يتخرج الى علة يلزم الرجحان من غير مرجح والالكانت علة الاحتياج الى العلة هي الامكان كما قال الحكماء لا الحدوث والالكانت الصفات القديمة القائمة بالواجب تعالى حادثه وهو محال فثبت ان من يقول بالصفات القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هي الامكان لا الحدوث (ولان) بالواو وفي نسخة بلا و اولان (الصفات لما كانت قديمة وهي) الواو للحالية (محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج الى العلة (هي الحدوث وقيل) ايضا من جانب المتكلمين جوابا آخر يمنع بطلان اللازم للشق الثاني وهو قوله وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه علما قادرا مثلا الى الغير فهذا اى قوله وقيل عطف على قيل على هذا الدليل الخ والمراد من قيل الاول منع احتياج الصفات الى العلة وهو ظاهر ومن هذا فرض تسليم الاحتياج ومنع جواز كون علتها غير الواجب فلذا قال بلو الفرضية (ولو سلمنا) مقول قيل (الاحتياج) اى احتياج الصفات الى العلة (فلان سلم انه يجوز كون علها) اى الصفات (غير الواجب اذ الدليل) على اثبات الواجب الوجود (انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه) اى استغناء ذلك الموجود (في صفاته) عن غيره سيما اذا كان الاحتياج راجعا الى الصادرة لا الى المصدر (فلم تقم عليه) اى على الاستغناء (حجة) قاطعة (وان تعلم) هذا اثبات المقدمة المنووعة وجواب من جانب الفريقين (ان هذا) القول (مخالف) اى خرق

(للاجمال)

للاجماع ولذا قال (لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله) حيث قال في اول البحث نقل ابن
تيمية (بل مخالف للفطرة السلية) اى بطلانه من البديهيات الفطرية قوله
(ولوسلنا) جواب اجاب به السيد الشريف (كون علتها) اى الصفات
(الواجب فلانسلم كونه واحدا حقيقيا) اى فلانسلم انه يلزم المحذوران وهما صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقى وكونه فاعلا وقابلا وانما يلزم ذلك لو كان الواجب
واحدا حقيقيا بالمعنى الذى ذكره في الواقع وهو ممنوع (لاتصافه بسلوب) هى
الصفات السلية كسلب الجوهرية والعرضية والحالية في المحل والحلية للمحال الى
غير ذلك (واضافات كثيرة) هى كتعلقات علمه وقدرته لا يقال السلوب والاضافات
امور اعتبارية وامتنع ان يصير جزء المصدر الامور الموجودة لانا نقول انها ليست
جزأ من المؤثر بل هى شرط للتأثير وهذا الشرط قديكون امرا اعتباريا كما عرح به
في شرح المواقف ثم انه يحتمل ان يكون الاضافات عطف تفسير للسلوب لان السلوب
من النسبة الاضافية فتأمل قوله (ولوسلنا) من كلام القيل (كونه) اى الواجب
(واحدا حقيقيا) بالمعنى الذى ذكره (فلانسلم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه
الا الواحد وان لا يكون) عطف على ان الواحد الحقيقى (فاعلا وقابلا لشيء واحد)
اذ يجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شيء واحد من جهة واحدة قال بعض
الافاضل والحكماء وان قالوا بدلائل على هذا المطلب الا ان الذى عولوا عليه
هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان وهما
متافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة كما سبق ورد بانه
ان اريد ان الفاعل عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وجب وجود المفعول فكذا
القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا وجب وجود المقبول فيه
وان اريد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عده فلا فرق انتهى
(والادلة التى ذكرتموها) يا ايها الفلاسفة (على ذلك) اى عدم كونه قابلا وفاعلا
(مدخولة) مجروحة (كما ذكر في موضعه وانت تعلم) هذا من كلام الشارح
(بأن هذا) اى القول بصدور الصفات عن الذات (ينساق الى القول بكونه فاعلا
موجبا لتلك الصفات اذ إيجادها بالاختيار غير متصور) لاستزامه التسلسل
وحدوث الصفات فلذا قال بعض الافاضل اذ يلزم حينئذ ان يكون الصفات حادثة
وهو باطل ويلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة وهو باطل ايضا
واوضحه بعضهم بقوله لان الافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم والارادة فيحينئذ يلزم

الدور والتسلسل يعنى لزوم عليه التسلسل في سبق الاختيار على الاختيار وكذلك في كل ما يتوقف عليه وايضا يزعم تعدد الاختيار والارادة وتد استدل على وحدة كل من الصفات وهو مذهب المصنف انتهى (ولا محذور فيه) اى في هذا الانساق تقريره اذا انساق القول الى كونه تعالى فالألا موجبا لتلك الصفات لزوم المحذور وهو قولنا الله تعالى فاعل مختار لا موجب بالذات فأجاب بقوله ولا محذور فيه (من حيث كونه) اى كون الواجب فاعلا موجبا (تخصيصا للقاعدة العقلية) بامداد الصفات وتلك القاعدة ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالاجاب نقص في حقه تعالى (كما توهم) على صيغة الجول اى كما توهمه بعض المتوهمين بأنه قد يخصص المتكلمون القاعدة العقلية هي الاختيار بالفعل دون الصفات بعدما كان الاختيار عاما في الكل من الافعال والصفات جميعا وهو باطل لان القاعدة ليست شاملة لها اى للصفات من اول الامر ثم تخصص بالافعال فلذا قال (لان القاعدة لا تشملها ولو سلم) اشتمال القاعدة عليها (فالقول يخصص القاعدة) بأن يقول الواجب فاعل مختار في جميع الاشياء سوى الصفات قوله (يخصص العقل الحكم بزيادة الوجود والتشخيص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب) مما يقرر عند الحكماء اشارة الى ان مثل هذا التخصص وقع منكم ايها الحكماء في القول بزيادة الوجود والتشخيص على كل ماهية الا الواجب تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا اى خذ هذا ثم اراد بيان ان المصنف من مثبتي الصفات الزائدة كما هو رأى الاشاعرة لامن النافين لها فقال (والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته) اى الواجب اى وان لم يذكر صراحة ان صفات الواجب تعالى زائدة على ذاته (لكنه) اى المصنف (اشار اياه) اى الى كونها زائدة (بقوله) اى المصنف متصف (بجميع صفات الكمال لانه) اى لان المصنف (اراد به) اى بقوله اذكر بطريق الكناية (نفى العينية) ولذا قال اشار حيث صرح الاتصاف وانتقل منه الى نفى العينية (بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها) اى غايات تلك الصفات (واستدل) اى اتخذ دليلا (القائلون) اى الحاكسون وانما فسرناه به لان القول اذا وصل بالباء يكون القول بمعنى الحكم كما صرح به في محله فلذا قال (بالغيرية) المقابلة للعينية . قيل وما يبدل على الغيرية هو انه بعد ما ثبت ان للعالم الحوادث محدثا ثبت وجود الواجب ببرهان ثم بعد ذلك افتقرنا الى برهان آخر في انه سبحانه وتعالى قادر فلو كانت القدرة

عين الذات لما افقرنا بعد ذلك الى برهان وهكذا في سائر الصفات انتهى (بأن النصوص)
من الكتاب والسنة والاجماع (وردت بكونه تعالى عالما حيا قادرا ونحوها)
اي مثل هذه الثلاثة المذكورة من كونه متكلما ومريدا وغيرهما (وكون الشيء علما
معلل) بمعنى مدلل (بقيام العلم به) اي بذلك الشيء فيقال هذا الانسان علم لانه
قام به العلم وكل من قام به العلم فهو عالم فهذا الانسان علم هذا (في الشاهد) اي
في الحاضر يعني فينا (فكذا في الغائب) اي في الله تعالى والعلم المذكور اعم من العلم
بمعنى الادراك ومن العلم بمعنى مبدأ الادراك كما هو مراد قارئ العينية (وقس عليه سائر
المصنفات) فكانت الصفات الذاتية غير صفاته تعالى (وايضا) مدار هذا الكلام قوله
ونحوها (والعالم من قام به العلم) والقائم بالشيء مغاير لذلك الشيء والالزم قيام
الشيء بنفسه (و) كذا (القادر من قام به القدرة وهكذا) في غيرها مثل ان الحى قامت
به الحياة والمريد من قامت به الارادة والمتكلم من قام به التكلم (وضعفه ظاهر
فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق) فلا يفيد الا الظن ولكن
هذا الكلام يوهم بظاهره انه ولم يكن القياس مع الفارق يفيد العلم وليس كذلك
لانه ولو كان بدون الفارق يفيد الظن ايضا لكون عليه ظنية لا قطعية الا ان يقال
ان معناه قياس فقهي يعني يفيد الظن مع انه مع الفارق فافهم قيل في بيان كون
القياس المذكور قياسا فقهييا مع الفارق لجواز ان يكون خصوصية الفرع الذي هو المقيس
هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه وكون خصوصية الفرع الذي هو المقيس
مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علاقة مشتركة ولهم في اثبات
العلية المشتركة وبيان عليها للحكم طرق كثيرة مفصلة في اصول الفقه (الا ترى ان القدرة)
اي قدرة العبد (قد تزول في الشاهد) اي فينا (وقد تزداد وتنقص فيه) اي
في الشاهد (وليست) اي قدرة الشاهد (مؤثرة عند الاشعري واتباعه فيه)
اي في الشاهد (و) القدرة (في الغائب بخلاف ذلك) المذكور (كله) فقد
اختلف مقتضى الصفات في الشاهد والغائب فلا يكون جامع بينهما قوله (وليس)
جواب عن قوله وايضا العالم الخ (معنى العالم من قام به العلم) اي لانسلم ان هذا العالم
هذا (وان) وصلية (اوهم) من باب الافعال (كلام اهل) العلوم (العربية)
ذلك اي كون معناه كما ذكر (بل معناه) اي العالم (ما يعبر عنه في) اللغة (الفارسية
بدا و بمرادفاته) اي وبما يكون مرادفا لانا (في اللغات الاخر) بضم الهمزة وقم
الخاء مثل بليجي في التركية (وهو) اي ما يعبر عنه بدانا وبليجي (اعم من ان يقوم به

العلم (اولا) يقوم به العلم (واستدل القائلون بانها) اى بأن الصفات (لا هو) اى
لا عين الذات الموصوفة (ولا غيره) الباء فى (بأن) متعلق باستدل (نفي العينية)
يعنى ان يقال ان الصفات ليست عين الذات الموصوفة (بديهي) لايحتاج الى الدليل
ضرورة ان الصفة ليست عين الموصوف وكل بديهي لايحتاج الى دليل (فلا يحتاج الى دليل)
اى فنفي العينية لايحتاج الى دليل (واما نفي الغيرية) اى وامان يقال ان الصفات ليست
غير الموصوف (فبان) اى فثبت عندهم بأن (الشرع والعرف) اى عرف العالم اى ما اصطلم
عليه الخاص والعام (واللغة) اى كل لغة من الاقوام (تشهد بأن الصفة) اى اللازمة
لالمفارقة والالاءم منهما (والموصوف بها ليسا بغيرين) يعنى ليست الصفة غير الموصوف
وليس الموصوف غير الصفة حيث لا بحث من حلف ليس فى الدار غير زيد او غير عشر مع
وجود صفاته واجزاء العشرة ولا يكذب المخبر فيه اذ لا يفهم منه عدم الصفات
وعدم الآحاد قال فى شرح المواقف فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد فكان زيد
العالم فيها فقد صدقت فلو كانت الصفات غير الموصوف لكنت كاذبا وردهذا بأن
المراد غير من افراد لانسان والالزام ان لا يكون ثوب زيد غيره فهو باطل قطعاً انتهى
وسيجي ذلك فى التشرح (وكذا الكل) ليس بغير الجزء (و) كذا (الجزء) ليس بغير
الكل والفائدة فى ذكره مع انه ليس مما نحن فيه هو الالاءم الى ان المراد من الغيرية هو
عدم الانفكاك لا تنقيض هو هو لان الجزء والكل غيران بالمعنى الثانى بالبداهة بخلاف
المعنى الاول ولذا احتاج الى الدليل (فان قولك ليس فى الدار غير زيد وليس فيها)
اى فى الدار (غير عشرة رجال) او غير عشر نسوة (صحيح) لاجمال لاحد ان ينكره
ويكذبك فيه (مع ان فيها) اى فى تلك الدار (اجزاء زيد) كيدته ورجله وغيرهما
(وصفاته) كلمه او كطوله او قصره (و) مع ان فيها ايضا (آحاد الرجال) العشرة
او النسوة كما لا يخفى (وانت تعلم ضعفه) اى كون الكلام المذكور آفاضعيفا (اذ المراد)
اى مراد الاتى (بهذه الامثلة نفي غير المنفى) قوله (من) بيانية لبيان الغير المضاف الى المنفى
(نوعه) اى من نوع المنفى (والا) اى وان لم يكن مراده بها نفي غير المنفى من نوعه
(لزم عدم كون ثوب زيد) هذا ناظر الى المثال الاول (و) لزم كون الامتعة التى
هى كائنة (فى الدار) هذا ناظر الى كل من المثالين (غيره) بالنصب خبر كون وضمير
غيره راجع الى المنفى العام من زيد ومن العشرة الى زيد فقط ليختص الدليل بالمثال
الاول ويحال دليل الثانى على المقايسة (ولا فائله) اى والحال انه ليس احديهما
بأن ثوب زيد ليس غير زيد وان الامتعة التى وجدت فى الدار التى وجد فيها زيد ليست

غير زيد بدل يحكم كل عاقل ان ثوب زيد غيره وان الامتعة المذكورة غيره ايضا ولما ضعف دليل الاشعر على نفي الغيرية اشار الى دليل آخر على نفي الغيرية بقوله (وقد عرف) من باب التفعيل (الامام الاشعري الغيرين) تبيين الغير ومفعول عرف (بأنهما) اي الغيرين (موجودان) خارجيان واتماقيدتهما بقولي خارجيان اذ المتكلمون غير قائلين بالوجود الذهني فخرج المعدومات اذ المعدوم والموجود الذهني لا يتصفان بالغيرية عندهم فافهم (يصح) الظاهر من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لاذاتيا كما صرح به الفاضل الكلبي وفاعل يصح قوله (عدم احدها مع وجود الآخر) قال بعض الافاضل ان هذا اي قوله وقد عرف الخ دفع لما توهم من ان قول الاشعري لاهو ولا غيره ارتفاع التقيضين صراحة وجعها ضمنالان قوله لاهو يستلزم انه غير وقوله لا غيره يستلزم انه عين وهل هذا الاجمع التقيضين واما ارتفاعهما صراحة فظاهر وحاصل الدفع اثبات الوساطة بين العين والغير فعنى قوله لاهو اي ليس مفهوما متحدين بناء على ان معنى الصفات ليس معنى الذات ومعنى لا غيره هو انه ليس الموجودان اللذان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر بل مفهومهما مغايران اللذان لا يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فلا يلزم اجتماع التقيضين ولا ارتفاعهما والاي يلزم ان لو كان المراد بالعين كون مفهومهما عينين وبالغيرين كون مفهومهما غيرين تأمل انتهى قوله (واعترض عليه) نقض اجمالي او معارضة او استدلال عدم صحة التعريف (بأننا اذا فرضنا جسمين قديعين كانا) اي الجسمان القديمان المفروضان (متغايرين بالضرورة مع انه) اي الشان (لا يجوز عدم احدهما) اي احدا الجسمين القديعين المفروضين (مع وجود الآخر) بناء على ما اشتهر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والافيجوز انعدام احدا القديعين ويبقى الآخر (ولذلك غير بعضهم) وهم اصحاب الاشعري وهم قائلون بعدم مغايرة مطلق الصفة لازمة او مفارقة (التعريف) وهذا التعريف هو المختار عند الاشاعرة (الى انهما) اي الغيرين موجودان جازانفكما كهما (اي الموجودين (في حين) هذا اعم من الممكن لان العقل الاول ليس في حيز العقل الثاني عقلا (او عدم) بأن يكون احدهما معدوما مع وجود الآخر (قلت النقض) اي الادعاء المذكور بانتقاض التعريف بعدم جامعته (غير وارد) عليه قوله (لان) دليل الادعاء بعدم الورد (الجسمين المذكورين) في قول المعترض باننا اذا فرضنا جسمين قديعين الخ (ليس موجودين عند المتكلمين) اي ليسا محققين عندهم وان كانا موجودين فرضا فلا يكون الجسمان المذكوران من

افراد المعرف عند الاشعري فيصح تعريفه على مذهب المتكلمين فلا حاجة الى
التغيير كما سيصرح به (اذ لا قديم عندهم) اى المتكلمين (سوى) ذات (الله تعالى
وصفاته) قيل هذا معقول لو ثبت ان الاعتراض انما هو بالنظر الى مذهب المتكلمين
وذلك في حيز المنع لجواز ان يكون المعارض حكيا واعتراض بالنسبة الى مذهبه (فيكفى
في دفع هذا النقص المنع) والموجه مانع بأن يقول لان سلم جسمين قديمين لان مادة
النقص يجب ان تكون متحققة (اذ) بيان لعل كفاية المنع في الدفع اى لان (الناقض مدع)
اسم فاعل من الاتعال وهو مستدل ايضا (فلا بدله) اى لذلك المدعى (من اثبات
مادة النقص ولا يكفيه) مجرد (الفرض) والتقدير لانه المعلوم ولا يتحول من العدم الى
الوجود بالمعلوم فانهم (فلا حاجة الى تغيير التعريف) اى تعريف الاشعري للغيرين
(واثبتنا) وفي نسخة وثبتنا تنزل على صيغة المجهول فالما ل واحدوا تنزل نزول من الا
على الى الاسفل مستلزما لمعنى التحول والانتقال فلا يخفى ما فيه من الاستعارة اى لثبوت
انتقلنا (عن هذا المقام) اى عن منع النقص الى مقام التسليم فسلمنا ورود النقص بالجسمين
المفروضين كما ذكر (فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما) اى احدا الجسمين القديمين
المفروضين (مع عدم الآخر) منهما (لان ما) قيل من طرف الحكماء من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه غير مسلم) قال الكلبي في ما يأتى في حاشية قول الشارح واجب
بأنه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا في شرح قول المصنف ولا يقدم بذاته
حادث مفرعا على تفصيل فقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب
وصفاته الذاتية اذ الوجود في الواجب وصفاته الذاتية مقتضى ذات الواجب
وان لم يكن مسلما في قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء انتهى (اذ) تعليلية (يجوز
ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر) اى مشروطا بعدم امر (مانع) من
وجود القديم وعدمه مثلا ان ثبات النباتات يتوقف على عدم وجود البرد فاذا حدث
البرد ينتق ثبات النباتات وغير ذلك فيحدث المانع منه) اى من وجود القديم (وينتق
اى يكون غير موجود (القديم) فاعل ينتق اذ يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط
(واثبتنا تنزل) على صيغة المجهول (عن هذا المقام) يعنى ان سلمنا ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه من غير توقف (ايضا) كما تنزلنا سابقا عن المقام السابق (فالمراد) اى مراد
الاشعري من قوله صح وجود الخ (انه) اى الشأن (يجوز عدم احدهما) اى احدا
الموجودين (مع وجود الآخر لانتفاء علاقة) شعور بها (بينهما) اى بين الموجودين
الذين جاز عدم احدهما مع وجود الآخر (توجب) صفة علاقة (عدم الانفكاك)

اى عدم افتراقهما كالعينين مثلاً هذا مبني على ان مدار هذا الجواب حل الصحة على الامكان
 العقلي بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء
 العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها كالعلية والمعلولية سواء وجد علاقة غير
 مشعور بها في الواقع او لم يوجد هذا ما ذكره في باب اللزومية والاتفاقية على ما
 صرح به سيد المحشين بعبارة (وحاصله) اى وحاصل تعريف الاشعري (نفى اللزوم)
 يعنى ان المراد من الغيرين الشئان اللذان لا تكون بينهما تلازم اما من احد الجانبين ان
 اريد صحة عدم احدهما مع وجود الآخر او من كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما
 مع وجود الآخر (وفي المادة المفروضة) اى الجسمين القديمين (ليس امتناع عدم
 احدهما) اى احدا الجسمين القديمين (مع وجود الآخر لعلاقة) مشعور بها (بينهما)
 اى احدا الجسمين القديمين (بل لقد مهما) والقدم ينا في الجواز لانه ليس من العلاقة
 المانعة الانفكاك (فلانقض) قوله (ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف)
 دفع لما يقال ان هذا تغيير ايضا والجواب ان هذا ليس بتغيير بل تحرير وهو اى التحرير
 افضل من التغيير كما قالوا فليراجع الى الكتب الادابية (فان علاقة اللزوم) اى من الطرفين
 واما من احدهما فلا ينا في قال بعض الافاضل وهى اى علة اللزوم عبارة عن كون احدهما
 علة للآخر او كونهما معلولى علة واحدة (عندهم) اى عند الاشاعرة (هى التى
 تنافي انغيرية) اى جواز عدم احدهما مع وجود الآخر (لقرب احدهما من الآخر)
 بحيث يترتب عليه امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر قليل وفيه بحث لانه لا يخلو
 اما ان يكون المراد ذات الواحد وصفته فلانسل وجود الذات بدون الصفات لان الصفة
 لازمة له ووجود المزوم بدون اللازم مح او يكون المراد بالذات والصفة المحدثنة فلانسل
 انهما ليسا بغيرين ويمكن ان يجاب بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود
 الذات من حيث هى بدون وجود الصفة وانما لم يكن من حيث انها ملزوم لها انتهى
 (لا مجرد مصاحبتهم دائما) يعنى ان الموجب لهذا القرب هو علاقة اللزوم لا مجرد
 المصاحبة (واورد على التعريف المختار) وهو الغير عن تعريف الاشعري ولا يخفى
 وروده على تعريف الاشعري ايضا ويؤيده ما ذكره الشارح بعد ذلك بقوله قلت
 الخ (انه) اى الشأن (ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين) المراد من جواز
 الانفكاك الامكان بحسب نفس الامر بمعنى هما الموجودان اللذان جاز اى امكن انفكاكهما
 من الجانبين في حين اعدم كاهو المشهور عند الجمهور فانهم اعتبروا في المتغيرين
 الانفكاك من الجانبين والتعريف ظاهر في الاحتمال الاول والمفهوم من كلام

الآمدى ان الانفكاك من طرف واحد كاف في المتغيرين قوله (انتقض) جواب
ان انتقض التعريف لكونه غير جامع (بالبارى تعالى والعالم) بفتح اللام (لامتناع
عدم البارى) تعالى او تحيزه (و) انتقض ايضا (بالمرض ومحلّه بل) ترق
من الخاص الى العام لان كون البارى علة للعلم خاص اى بل انتقض (بالعلة والمعلول)
اى بذاتهما لاعم وصف العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان
حقيقيان كالابوة والبنوة مثلا زمان خارجا وذهنا فلا يمكن ان ينفك احدهما
عن الآخر في الواقع (مطلقا) اى سواء كانت العلة قامة او ناقصة (لاستحالة
وجود العرض) لاستحالة وجود (المعلول بدون المحل) بدون (العلة)
يعنى وجود العرض من غير محل محال ووجود المعلول بدون العلة محال ايضا على ما لا يخفى
فلا يكون التعريف جامعا لافراد المعرفة (وان اريد) جواز الانفكاك (من جانب
واحد) فلا يكون التعريف مانعا لاغيار المعرفة فلذا قال (فوجود الجزء) اى ذاته
لا بوصف الجزئية (بدون الكل ووجود الموصوف) اى ذاته لا من حيث الموصوفة
(بدون الصفة) اى ذاتها (جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف
متغيرين) ومع ذلك ان لا تنفك بين الكل والجزء والصفة والموصوف كما قال
الاشعري ليسا بغيرين فلذا قيل وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات
الواجب وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفات لان الصفة لازمة له ووجود
الملزوم بدون اللازم مح او يكون المراد الذات والصفة المحدثتان فلا نسلم انهما ليسا بغيرين
ويمكن ان يجاب بأن المراد ذات الواجب وصفاته ويمكن وجود الذات من حيث هي
بدون وجود الصفة وانما لم يمكن من حيث انه ملزوم لها انتهى (واجيب) والجب
قاضى عضد صاحب المواقف (عنه بأن المراد) بالجواز (جواز الانفكاك من الطرفين)
وهو الشق الاول كما ان تعقل وجود البارى مع عدم وجود العالم جائز كذلك
المعكس كما في الدهرى ولذلك يحتاج في وجود البارى بعد العالم بوجود العالم الى
الاثبات بالبرهان ومعلوم ان تعقل الدهرى على طريق الحكم ومنه قال (ولو في التعقل)
لا في الوجود (بأن يتعقل وجود كل منهما بدون) تعقل (وجود الآخر) اى مع
الجهل بوجود الآخر او عدم التفات الذهن الى وجود الآخر قيل في ايضاحه انه
ليس الغرض انفكاكهما في الوجود الذهني بل الانفكاك في الوجود الخارجى في نظر
العقل (ولا يجوز مثل ذلك) اذ لا يجوز الحكم بوجود الصفات بدون الحكم
بوجود الموصوف فلذا قال (في الصفات) اللازمة والغير اللازمة (بالنسبة الى

الموصوف (بتلك الصفات (و) في (الجزء بالنسبة الى الكل) لا يجوز الحكم
 بوجود الكل بدون الحكم بوجود الجزء اذا كان الموصوف والكل لمحوظين
 بعنوان الموصوفية والكلية. اعلم ان هذا الجواب مبنى على ان الموصوف ومطلق الصفة
 ليسا غيرين عند ارباب هذا التعريف فافهم والحاصل انه على هذا الجواب لا يصدق
 التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين
 لا في الوجود ولا في التعقل اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يجوز ان يوجد
 الحكم بوجود الصفة بدون ان يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة
 وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز ان يوجد
 الحكم بوجود الكل ولا يوجد الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة وجود الكل
 بدون الجزء وان امكن العكس (وقال الاستاذ) العريف بالسيد الشريف قدس
 سره (في شرح المواقف) اى في شرحه على المواقف لقاضى عضد قابعا في ذلك القول
 للعلامة شارح المقاصد (هذا الجواب صحيح اذ لم يكن في التعريف قيد عدم اوحيز
 واما مع هذا القيد) اى مع قيد عدم اوالحيز (فلا صحة لهذا) الجواب بل كلما
 يتعقل البارى كذا يتعقل العالم كذا البتة فلا انفكاك فيلزم ان لاتفاير بينهما وهذا
 البطلان من قيد عدم اوحيز وبطلان اللازم دليل لبطلان المزوم فافهم فلذا قال
 (اذ لا يجوز ان يتعقل البارى تعالى معذوما او متخيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك)
 معذوما او متخيزا (الا اذا عم التعقل) ليصدق التعريف على البارى والعالم
 (بحيث يكون شاملا للمطابق) بكسر الباء (وغيره) ومراد الاستاذ قدس سره
 المنفكاك هما الموجودان والحكما ان ينفك وجود كل منهما عن الآخر او بان
 يوجد الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر سواء وجد الحكم
 بعده او لا وهذا اعم فافهم قيل زبدة الكلام هو انه لو كان المراد بالتعقل المطابق
 يلزم عدم جامعية التعريف وان كان المراد به الاعم يلزم عدم مانعيته انتهى (وحينئذ)
 اى وحين التعميم (يلزم التفاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل) مع انهما
 ليسا غيرين عندهم (لجواز تعقل وجود كل منهما بدون) تعقل (وجود الآخر
 تعقلا مطابقا) كافي تعقل الجزء والموصوف بدون تعقل الكل والصفة (او غير مطابق)
 كافي تعقل وجود الكل بدون تعقل وجود الجزء ووجود الصفة بدون وجود
 الموصوف ثم اعترض الشارح بقوله (قلت) ابطالا للجواب المذكور اى
 جواب قاضى عضد (هذا الجواب غير صحيح) على الاطلاق لامع هذا القيد فقط فلذا

قال (على تقدير ان لا يكون هذا القيد) اى عدم اوحيز (ايضا) كما لا يصح مع هذا القيد (لان المراد) اى مراد المجيب (بتقل وجود احدهما بدون الآخر تجوز العقل) اى حكم العقل مطابقا لا التصور والادراك مطلقا فسقط ما قيل قديقال المراد بالتقل الملاحظة وحينئذ يجرى في العالم وصانه ولا يخفى فساد فانه وان كان لا يجرى فيه الا انه يجرى في الصفة والموصوف والجزء والكل كما اشار اليه الشارح بقوله وان عم اليه التقل انتهى (وجود) مفعول تجوز ومضاف (الى احدهما بدون الآخر) لان التجوز حكم العقل على وجه يطابق الواقع بخلاف التقدير (والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلوم مطلقا) سواء كانت العلة واجبا ولا ينفى سواء كان المعلوم معلولا للبارئ تعالى او لغيره (بدون العلة) فلا يكون التعريف جامعا قيل فيه ان ما لا يجوزه العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الباري لا الحكم بوجود العالم مع عدم الحكم بعدمه كيف والمستدلون يحكمون بوجود العالم مع عدم حكمهم بوجود الباري ولذا احتاجوا الى اثبات وجود الواجب بالدليل وكذا الاطفال الذين لم يبلغوا مرتبة الاستدلال يحكمون بوجود العالم مع عدم حكمهم بوجود الباري (ولو عرف) على صيغة المجهول (الغيران بانهما) اى الغيرين (الشيثان) الموجودان اللذان (لا يستلزم عدم احدهما) اى عدم كل واحد منهما (عدم الآخر) وهذا التعريف اخترعه من عند نفسه كالتعريف الآتى ورجح الآتى كايأتى فى الكلنبوى (خرج) من تعريف الغيرين (الجزء والكل والصفة والموصوف) فيكون التعريف مانعا فلذا قال (ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع الملزومات واللوازم خارجة عن التعريف ويشبهه) وفى نسخة ويمكن (ان يكون مراد الشيخ) الاشعرى (من التعريف ذلك) اى ان يعرف الغيران بأنهما الشيثان الخ قال الخ لخالق قوله ويشبه الخ بأن يريد بصفة عدم احدهما مع وجود الآخر عدم استلزام عدمه عدمه وقال الكلنبوى لكن تعريف الشيخ ظاهر فى عدم استلزام الوجود للوجود لا فى عدم استلزام العدم للعدم وهذا الفقير يقول انه لما كان اضافة الاحد المبهم للعهد الذهنى فكان فى حكم النكرة كما قال الكلنبوى ولما كان فى تعريف الشيخ واقعا فى الاثبات وفى هذا التعريف فى النفي كان تعريف الشيخ ظاهرا فى عدم استلزام العدم للعدم من جانب واحد كما هو الحق وصرح بحقيقته الكلنبوى فى الايراد على التعريف المختار وكان هذا التعريف الذى نحن بصده ظاهرا فى عدم استلزام العدم للعدم من الجانبين فكيف يشبه

ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يكون الصانع والعالم والملزومات والاوزام خارجة عن تعريف الشيخ ولا يخرج الصفة والموصوف بناء على ان المراد من الصفة الصفة اللازمة لا الاعم منها ومن المفارقة واما الجزء والكل فقال الكلنوبى في الايراد المذكور بل يرد على تعريف الشيخ الجزء والكل فقط وستعرف جوابه انتهى ولم اقف عليه الى الآن فاعتم من كلام الفقير (فلا يرد الا النقض المذكور) اى النقض بالصانع والعالم واللازم والمزوم قال بعض الافاضل قوله فلا يرد الخ اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شئ منهما عدم الآخر فلا يرد على الشيخ او على تعريفه الا النقض المذكور اى النقض بالصانع والعالم واللازم والمزوم قاله الكلنوبى ببيان المراد الشارح لكنه غير راض عنه حيث قال في الايراد على التعريف المختار والحق ان تعريف الاشعري ظاهر في الانفكاك من جانب واحد ولو صرح بعدم رضاه هنا ايضا لكان احسن وهو احق بأن لا يرضى والله الموفق انتهى . ثم اخترع تعريفا آخر من عند نفسه ورجعه على مخترعه السابق وعلى غيره فقال (ولو قيل هما الشينان اللذان لا يكون الاشارة) الحسية (الى احدهما) اى الى احد الشينين (عين الاشارة الى الآخر تحقيقا) كحلول الاعراض في الاجسام (او تقديرآ) كحلول العلوم في المجردات فلذا قيل والمراد بها اى بالاشارة الاشارة الحسية دون العقلية فان العقل يميز كلاما من الصفة والموصوف عن صاحبه بخلاف الاشارة الحسية فانها تنهى الى الحال والمحال الحسين قوله (اندفع) جواب لوقيل وفاعل اندفع قوله (تلك النقوض) التى سبقت ذكرها اى خرج عن التعريف الصفة والموصوف ودخل البارى والعالم واللازم والمزوم فيكون التعريف جامعا ومانعا (ولكن يدخل فيه) اى في تعريف الغير (الجزء والكل) بناء على ان الاشارة الى احدهما ليست عين الاشارة الى الآخر مع انهما ليسا من افراده يعنى مع ان الجزء والكل ليسا بغيرين عند الاشاعرة قيل فيه لانسلم ان الاشارة الى احدهما لا يكون عين الاشارة الى الآخر بل هو كذلك ولو تبعنا بل لا معنى للاشارة الى الكل الا الاشارة الى بعض اجزائه انتهى (ولا بأس) ولا ضرر كلياً (به) اى بسبب دخول الكل والجزء في التعريف (لان الغرض منه) اى من التعريف (الاحتراز عن تعدد القدماء) المستقلة المتغايرة (ولا مدخل في ذلك) الاحتراز (للجزء والكل) اذا لاجزه للواجب تعالى قوله (ومانقل) الخ جواب سؤال . قد يرد على قوله ولكنه يدخل الخ فان المراد منه اى من ولكنه الخ فينتقض منها عند الاشاعرة وان لم ينقض عند

جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء الكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب بقوله وما نقل وقال آخر بمسألة اخرى قوله وما نقل جواب سؤال مقدر تقديره كيف تقول لا بأس بالمغايرة بين الجزء والكل ولم يرض احد من الاشاعرة والمعتزلة الا جعفر بن الحارث فقال وما نقل (من ان القول بمغايرة الكل والجزء مخصوص بجعفر بن الحارث) من المعتزلة (وقد خالف) فاعله تحت راجع الى جعفر (في ذلك) القول (جميع) بالنصب مفعول خالف (المعتزلة) لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغيائه فلو كان الواحد غير هالصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يزداد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه كذا قال العلامة الثاني في شرح العقائد النسفية (وعند ذلك) القول (من جهاته) اى من كون جعفر بن الحارث جاهلا فينبذ (لا يصح التحويل) والاعتماد (عليه) والاستدلال به (كيف) يقال انه ما خالف او كيف يصح الاعتماد عليه (و) الحال ان (المعتزلة لا يقولون) اى لا يحكمون (بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف) لقرب احدهما من الآخر ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الكل والجزء بل هم باجمعهم يقولون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو هو فيكون الصفة والموصوف غيرين وكذا الجزء والكل لعدم صحة الحمل بينهما لانه لا يقال الصفة هو الموصوف والجزء هو الكل واذا كانت الصفة والموصوف غيرين عندهم كالجزء والكل فينتقض التعريف عندهم جما وان لم ينتقض منعا (واما الباعث لهم) اى للمعتزلة (على ذلك) اى على القول بعدم المغايرة اذ لا جزء للواجب عندهم (وقال الامام) فخر الدين (الرازي) الخ قال بعض الافاضل لما كان ظاهر كلام الاشاعرة اثبات الوساطة بين النفي والاثبات اعتذر الامام عنهم بانه نزاع لفظي لا تعلق له بأمر معنوي وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطالحوا على تخصيص الغير بهذا المعنى واذا جرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فلا شئ بالقياس الى آخراماعين واما غير انتهى وقال آخر بمسألة اخرى قال الامام في توجيه كلام الاشعري حاصله ان مراد الشيخ ايضا ان الصفات زائدة وغير الذات كما هو مذهب الجمهور من المتكلمين لكن اصطالح على ان الغير لا يطلق الاعلى هذا المعنى واسم له ولا يطلق على الصفات ولا فساد في هذا الكلام اذ لكل احد ان يصطلح على اى معنى بأى اسم اراد فعلى هذا يكون النزاع لفظيا انتهى (ان هذا الاصطلاح من الشيخ)

الاشعري مبنى (على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى) بانهما الموجود ان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر وهو معنى الغيرين عند الشيخ الاشعري كما سبق مصرحاً بالتزاع لفظي (كما خص العرف) احتزبه عن اللغة لان الدابة في اللغة كل ما يدب على الارض فكل ما يعيش على الارض فهو دابة عند اهل اللغة (لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع) بل بالركوب منها كافي التصورات (قلت) حاصله ان هذا الاعتذار غير مفيد وانت خبير (بأن الغرض من التخصيص) والاصطلاح في الغير (وهو) اى والحال هو (نفي لزوم تعدد القدماء) المتغايرة (لا يترتب على ذلك) التخصيص لان التعدد لا يتوقف على الغيرية بالمعنى المذكور حتى ينتفى بنقيضها فان الصفة والموصوف لا محالة موجودان متعددان يحتاج احدهما الى الآخر في الوجود والاصطلاح في الغير لا يدفع هذه الاثنية والتعدد والحق في الجواب ان يلتزم ان الصفة والموصوف غير ان ويمنع استحالة تعدد القدماء مطلقا ويقال انما المحال تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات او صفات كذا قال يوسف القره باغى (فلا فائدة فيه) اى في التخصيص (ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية) الكلامية يعنى انهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون النزاع لفظيا محضا معلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (قال صاحب المواقف) اعنى مولانا قاضى عضد هذا اعتذار آخر عن الشيخ الاشعري عند التخصيص (انها) اى الصفات (لا هو) اى لاعين الذات الواجب بحسب المفهوم (ولا غيره) اى لا غير الذات الواجب (بحسب الوجود كما في سائر المحمولات) فعلى هذا يترتب الغرض وهو عدم تعدد القدماء لان شرط الحمل ان يكون الموضوع والمحمول متغايرين في المفهوم ومتحدين في الوجود الخارجى قال بعض الافاضل في هذا المقام اعنى في قوله قال صاحب المواقف انها الح يعنى انه بحث معنى ومعناها انهما متغايران مفهوما ومتحدان وجودا والنزاع في الصفات هل لها وجود متغاير لوجود الموصوف ام لا نزاع معنى يجب ان يكون في الحمل ولما لم يكن الاشاعة قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون المتغايرة بين الصفة والموصوف وبين الكل والجزء في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني نعم المحقق الثابت بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبّر عن هذا الثابت بتلك العبارة التى لا اشعار لها بالوجود الذهني انتهى (قلت) وفي نسخة بلا قلت (وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم) فان قولك هذا الشخص عالم يصدق ان مفهوم العالم

غير مفهوم هذا الشخص ويكونان متحدان في الوجود الخارجى (لافى مباديها)
 اى فى مبادئ المشتقات كالعلم والقدرة والارادة لانه لا يصح ان يقال ان الله علم وقدرة
 الى غير ذلك لعدم الاتحاد بحسب الوجود والبحث والكلام انما هو فيها اى فى المبادئ
 (فان الشيخ الاشعرى يثبتها) اى المبادئ (والمعتزلة ينفونها) اى المبادئ (ويزعمون) اى
 المعتزلة (انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء) هو باطل وايضا يزعمون ان تلك الصفات
 مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل فى القدرة والعلم والحياة والارادة
 ويلزم ايضا كونها حادثة واما بالاجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بفتح الجيم بالذات
 فى بعض الاشياء فتأمل (و) حضرة مولانا الشيخ (الاشعرى) يجب عن ذلك (اى
 عن قولهم انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء) بنفى التعدد (يعنى بأن قال لا تعدد القدماء
 لانه يلزم ان يكون كازعم يعنى تعدد القدماء اذا كان المبادئ يعنى صفة العلم والقدرة
 وغيرها عين الذات ولكنه ليس كذلك (بناء على انها) اى المبادئ يعنى الصفات
 يعنى كل مشتق منه (لاهو ولا غيره واستدل) عطف على قوله واستدل الفريقان
 (المعتزلة) فاعل استدلاله (بأنه) اى الشأن (لو كان للواجب صفات موجودة
 فاما حادثة) لاقديمة (فيلزم) على هذا التقدير (قيام الحوادث بذاته تعالى)
 اى يلزم ان يكون الواجب القديم محلا للحوادث ويلزم ايضا خلوها اى ان
 تكون ذاتها خالية (عنها) اى عن الحوادث (فى الازل) اذ الخلو عن الصفات
 نقص والنقص عليه تعالى محال اجما فلا يكون شئ من صفاته تعالى حادثا ولو الا كان خاليا عنه
 قبل حدوثه (واما قديمة) عطف على قوله واما حادثة (فيلزم تعدد القدماء)
 وهو الذات والمصفات (و) الحال (ان النصارى) من اهل الكتاب بعد ان غيروا
 اكثر مواضعه تمايلا الى نحو نفسهم الامارة بالسوء (كفرت) اى حكموا بانهم كفرون
 (باثبات) اى بسبب اثبات (ثلاثة من القدماء) وهى الاقنيم الثلاثة قالوا ان الله جوهر
 واحد له ثلاثة اقنيم هى الوجود والحياة والعلم وارادوا ان الجوهر القائم بنفسه
 وبلاقنوم الصفة وقالوا اقنوم العلم انتقل الى عيسى عليه السلام ومن هنا يظهر
 الاستقلال وذكر تفصيله بالنسبة فى محل آخر هكذا قال اوائل اهل الكتاب
 ان الاله ثلاثة الله تعالى وعيسى عليه السلام ومريم رضى الله عنها ثم عدلوا اخرهم
 عن التصريح بهذا القول المستنكر فقالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقنيم
 ذاتية اى ثلاثة خواص جوهرية اقنوم الاب هو الوجود وارادوه الله تعالى واقنوم
 الابن هو العالم وارادوا به عيسى عليه السلام واقنوم الروح القدس هو الحياة وارادوا به

مريم وهذه الثلاثة وحدة في الجوهرية واصول الموجودات (فما ظنك عن)
 اى بالشيخ الاشعري الذى (اثبت) لله تعالى (الاكثر) فوق الثلاثة من الصفات
 (والجواب) باختيار الشق الثانى بأن يقال (ان تكفير النصارى لاثباتهم) اى
 لاجل ان اثبت النصارى (قدماء) جمع قديم (مستقلة) صفة قدماء (بذواتها)
 اى قائمات بذواتها لا قائمات بمن اتصف بها (ولهذا) اى ولا لاجل انها مستقلة بذواتها
 او لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء (جوزوا) اى النصارى (انتقال بعضها) اى
 القدماء وهو صفة العلم (الى بعض الابدان) هو بدن عيسى عليه السلام (وبعضها
 الاخر) وهو صفة الحياة (الى بعض آخر) من الابدان وهو بدن مريم رضى الله
 عنها قال مولانا الكلبى وهو استدلال انى لاثباتهم قال العلامة التفتازانى فى شرح
 العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغيرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا
 الاقنيم الثلاثة التى هى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس
 وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال
 فكانت ذواتا متغيرة وههنا بحث من وجوه . اما اولافلان حديث الانتقال
 لا يستقيم على زعم النسطورية منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراق
 كما تشرق الشمس من كوة على بللور . واما ثانيا فلوسلم فلا كفر فى اثبات القدماء
 المتغيرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة فى اثبات العقول المجردة القديمة . واما
 ثالثا فلوسلم ذلك ايضا فحيث لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم
 لا التزامه والكفر هو التزامه لازومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون
 من قيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل
 الى محل آخر ومن موصوف الى موصوف آخر وذلك الانتقال ليس بديهي الاستحالة
 كيف وقد احتاجوا فى بيان الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه فى الجواب
 ان يقال ان تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم آلهة ثلاثة هم
 الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم رضى الله عنها سواء كان ذلك بطريق
 الحلول والاتحاد بطريق الامتزاج كالنحر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق
 الانقلاب لمخاوما او بطريق آخر مما يزعمون كادل عليه قوله تعالى وما من اله الا اله
 واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى خطا بالعيسى
 عليه السلام . وانت قلت للناس اتخذوني وامى الهين من دون الله (واثبات ذاته) تعالى
 (واثبات (صفاته) تعالى (القديمة) صفة الذات والصفات اوصفة الصفات

فقط لا لا يخفى قد تبرقوله واثبات مبتدأ وخبره قوله (ليس من ذلك) اى من اثبات
الذوات المستقلة (فى شئ من التقادير الثلاثة التى هى انها عين الذات كاهو مذهب
الفلاسفة والمعتزلة وانها غير الذات كاهو مذهب جمهور المتكلمين وانها لاهو
ولا غيره كاهو مذهب الاشاعرة (واعلم) ولعل هذا اعتذار
من الماتن بأنه لم يتعرض لمسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها لانها ليست
من المسائل الكلامية التى يتعلق بها التكفير كاهو دأب سائر العقائد المذكورة
(ان مسئلة زيادة الصفات) على الذات (وعدم زيادتها ليس من الاصول) الكلامية
(التى يتعلق بها تكفير واحد) فلذا قال الكلنوبى ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات
ليكون كفرا لان حاصل نفي الذات نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لان نفي مطلق
الصفات ولو كانت اعتبارية هى عين الذات بالمعنى السابق فاقاله المصنف فى المواقب
من ان المعتزلة كفرت فى ستة امور منها نفي الصفات ففيه نظر ظاهر لا يخفى الا ان يحمل على
التهميد والتفجير عن مذهبهم (وقد سمعت) اما على بناء المعلوم ويجوز ان يكون على بناء
المجهول (بعض الاصفاء) فاذا كان سمعت على صيغة المتكلم المعلوم يكون بعض
بالنصب فتقديره عن بعض واذا كان على بناء المجهول يكون تقدير الكلام وقد سمعت
كلمة عن بعض ورأيت فى بعض النسخ وقد شئت ولكن هذا ابعد وعلى كل من التقادير
فالعطف عطف العلة على المعلوم والاصفاء جمع الصفي كالانقياء والتقى وهم طائفة
الصوفية المتصوفة والمراد ههنا من بعض الاصفاء هو مولانا بهاء الدين (انه قال
عندى زيادة الصفات) كاهو عند جمهور المتكلمين (وعدم زيادتها) كاهو عند
المعتزلة (وامثالها) من افراد الصفات وكون السمع والبصر غير العلم اولاً وكون
الوجود زائداً اولاً وكون الكلام صورة اولاً (مما لا يدرك الا) يدرك (بالكشف)
لابل دليل الذى ذكرتم فلذا قالوا ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف
واليمان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتحرية الكاملة
وتفريغ القلب بالكلية عن جميع العلاقات الكونية والقوتين العلية مع توحده ودوام
الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر وتشتت عزيمة من الله
تعالى عليهم بأنوار كاشفة ليرىهم الاشياء كاهو وهذه الانوار تظهر فى الباطن عند ظهور
وراء العقل ولا يستبعدون وجود ذلك فورا طور العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف
عددها الا الله تعالى كذا فى درة فاخرة قوله (ومن اسند الى غير الكشف) الخ كانه
جواب سؤال مقدر تقديره ان من اسند هذا الى الكشف فلا بد له من اعتقاد حتى

يحصل الكشف اولم يحصل فان الانتظار في المقاييد الى الكشف الذي يترتب عليها غير معقول فأجاب بأن من اسنده الى الكشف فانما المناسب له في الاعتقاد ما كان غالبا على اعتقاده واجتهاده فان اصاب بهد الكشف فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد وان لم ينكشف له الحال فهو في مرضاة الجلال اذا صرف فيه طاقته البشرية فتأمل (فالمراد به) وفي نسخة فانما يترا آى له وفي اخرى فانما يرى له (ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا يرى بأسا في اعتقاد احد الطرفين) الاول (النفو) الثاني (الاثبات في هذه المسئلة) اى في مسئلة زيادة الصفاة وعدمها وامثالها قال بعض الافاضل لكن نعتقد زيادتها لقوة دليلها من قوله تعالى انزله بعلمه ومن قوله تعالى انما انزل العلم الله وهاتان الايتان بعدما افادتا زيادة العلم تفيدان تخلف دليل مدعى العينية والدليل المختلف ليس بدليل صحيح كاثبت في قانون المناظرة ولم ينهض دليلا على اثبات عينية الصفاة ومن ان حل المشتق على الشئ يدل على ثبوت مأخذ الاشتقاق له وتحققه في نفسه ولا يعدل عنه الا بمعارض قوى كافي الموجود والاعى ولا معارض قويا هنا فهو عالم بعلمه تعالى بما ثبت باتفاق المتكلمين والحكما ، وان نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعابهم . قال خاتم المصنفين استاذنا الكنبوى عليه رجة الملك القوى قدم المصنف صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقول الاشاعرة وجهور المتكلمين احتراز اعماز عه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا تثبت بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفرع في قوله فاعلم دلت على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فمأى من قول الشارح اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشيء واحد بدون العطف ولان ما تضمنه المقدمة ليس بديهيا بل هو نظرى يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد انتهى ثم ان كونه تعالى عالم ثابت سمعا وعقلا اى متحقق بدليل سمعى اى تقلى وبدليل عقلى ايضا (اما سمعا فلنقله تعالى) في آخر سورة الحشر (هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة) الغيب ما غاب عن الحس من الجواهر القدسية و احوالها و الشهادة ما حضره من الاجرام واعراضها او الغيب هو المعلوم والشهادة هو الموجود او الغيب هو السر والشهادة هو العلانية (واما عقلا فلان الافعال) الصادرة ايجادا منه تعالى (المحكمة) بضم الميم وسكون الحاء المهملة وبفتح الكاف والميم (المتقنة) على وزن

المحكمة اى المشتملة على لطائف صنع وبدايع الترتيب وحسن الملاعبة للنافع والمطابقة للمصالح وجع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لا يدل على علم فاعله كما يشاهد فى كلام واحد يبلغ بحسب الظاهر فانه لا يدل على بلاغة مستكملة لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لا بقصد منه بخلاف ما ذاتكرر منه امثاله (تدل) خبران (على علم فاعلها) دلالة قاطعة لانه تعالى قادر و كل قادر فهو عالم لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم اى مع العلم ويقال ايضا فى تقرير الدليل العقلى هكذا الله تعالى عالم لانه فاعل بهذه الافعال المتقنة العجيبة وكل فاعل الافعال المتقنة العجيبة فهو عالم ينتج ان الله تعالى علم (ومن تفكر) حق التفكير ودخل به تحت قوله تعالى والذين يتفكرون فى خلق السموات والارض الآية (فى بدايع الآيات السماوية) اى العلامات العلوية كالنجوم والشمس والقمر وفى الآيات الارضية كولوج الليل فى النهار وولوج النهار فى الليل وكسجى الشتاء وذهاب الصيف وكسجه وجريان الانهار وتنوع الحيوانات وغيرها مما لا يحصى (وجد) ذلك المتفكر (دقائق حكم) اى الحكم والمصالح الدقيقة التى تتميز فيها العقول والافهام ولا ينفى بتفاصيلها الدقائق والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الانار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا وذلك (تدل على كمال حكمة صانعها) الاجل (و) على (علمه الكامل) الاكل المحيط بجميع المصنوعات (كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا) اى علاماتنا الدالة على الحق (فى الافاق) اى فى الاطراف المراد منه ما هو خارج عن الذوات والانفس قال البيضاوى يعنى ما اخبرهم النبي عليه السلام به من الحوادث الآتية والاثار النوازل الماضية وما يسر الله له وخلفائه من الفتن والظهور على ممالك الشرق والغرب على وجه خارق للعادة (وفى انفسهم) اى فى بدن الانسان من عجائب الصنع الدالة على كمال القدرة (حتى يتبين لهم انه الحق) اى اقرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كما فى البيضاوى وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع حقاً باتباع ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات (ولا يرد) النقض الا فى جريان الدليل فى بعض افعال الحيوانات مع تخلف المدعى بأن يقال (ان الحيوانات قد تصدر عنها) اى بعضها تصدر عن بعض الحيوانات (افعال عجيبة متقنة) فوق المخترعات الانسانية (كما تشاهد) وترى عياناً (من بيوت النمل) لانها مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندسون بآلات هندسية ولا يبقى بينها

فرج كالذوات وهى اوسع من المربعات وسائر المضلعات وكذا آحاد النحل مطيعة
لاميرهم كال اطاعة (وغيرها) اى ومن غيرها كبيوت العنكبوت ودود الحرير
لانها اى بيوت العنكبوت منسوجة تعجز عنها النساجون وموافقة لغرضها من صيد
الذباب ومثلها كثير فى الحيوانات فيلزم ان تكون عالمة مع تخلف المدعى اعنى العلم
من تلك الحيوانات فاقى الشارح بـ (عدم ورود المذكورات بقوله (فانها) اى
كافة الحيوانات مطلقا سواء صدرت منها العجايب اولا (مخلوقة لله تعالى على
اصول) الشيع (الاشعري) رحمه الله تعالى فى افعال العباد وغيرها (اذ لا مؤثر)
عند الاشعري ايجادا واعدا فى شئ من الاشياء (غيره تعالى) اى الا الله تعالى بمعنى انما
المؤثر فى كل شئ هو الله تعالى وحده والحاصل ان الشارح اجاب فى هذا المقام بجوابين
الاول هو ما ذكره آتفا وحاصله نعم ان بعض الحيوانات تصدر عنها عجائب ولكنها
اى تلك الحيوانات لسن بخلفات لما صدر عنها من الغرائب فتلك الغرائب لا تدل على علم
تلك الحيوانات بل تدل على علم خالقها فورد على هذا الجواب الاول ما ورد من انه
لوصح لمصالح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتفانا
واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من اليجاد و
الكسب فبادر اى الشارح رحمه الله تعالى الى الجواب الثانى بقوله (على ان عدم علم
تلك الحيوانات بها) اى بـ (عدم علمها) من العجايب ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى فيها
علما على ذلك الفعل الصادر عنها ويلهمها حالا فحالا ما هو مبدأ لذلك الفعل (بل ظاهر
الكتاب) اى القرآن الكريم (و) ظاهر (السنة) اى الحديث النبوى (يدل على
علمها) اى على علم تلك الحيوانات حتى (قال الله تعالى) فى حق نحل العسل التى هى بعض
من تلك الحيوانات (واوحى) اى الهم (ربك) يا محمد (الى النحل ان اتخذى)
(يا نحل ! من الجبال) والاشجار (بيوتا ونظائر) وامثاله (من الآيات) القرآنية
(والا حادىث) النبوية كثيرة (كالا يخفى على من عنده علوم وفيرة قال بعض الافاضل
بل نقول واستدل بعض المفسرين بهذه الاية يعنى بقوله تعالى واوحى الخ على نبوة النحل
بناء على ان الوحي مخصوص بالانبياء عليهم السلام ولا يتعلق بغيرهم والظاهر ان الوحي
فيها معنى الالهام فيدل على العلم لا على النبوة انتهى فأقول اذ الوحي يحى على ثلاثة معان
الرسالة والاشارة والالهام اما المعنى الاول فهو اشرف عطايا المنان فلا يختص بالاشرف
الحيوان وهو الانسان فلا يليق ان تكون النحل التى هى فرد من افراد الحيوانات السائرة
اى نوع من انواعها نبيا على ما اقتضته الحكمة السبحانية واما العلم المناسب بحال بعض

الحيوانات فلا ينكر كما هو مشهود من قدرة الملك الودود ﴿بجميع المعلومات﴾ اى بجميع ما من شأنه ان يعلم (ذاته) بالجر على البدلية بدل البعض من الكل (وتعالى) صفة ذاته (وغيره) من الممكنات والمتمتعات بل الافضعات (كلية او جزئية) فان علمه تعالى واحد متعلق بكل شئ من الكليات والجزئيات والمحسوسات والمقولات فلذا فسر الفاضل الكلنوبى بقوله اى الماهيات التى من شأنها ان تكون معلومة كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيره موجودة او معدومة حقيقة او اعتبارية فثبتت اصل العلم ردم من زعم انه تعالى لا يعلم شيئاً وبهذا القيد ردم من زعم انه لا يعلم بعضها ما ذاته كازعم البعض او الجزئيات المادية كازعم البعض الآخر هذا ان حل الجميع على معنى الكل الافرادى وان حل على معنى ما يطلق عليه الجميع افراديا كان او مجموعياً كان رد المن زعم انه لا يعلم المجموع الغير المتناهى ايضا وهو الانسب بهذا المقام انتهى (اما علمه تعالى بغيره) اى تعلق علمه او احاطة علمه بغيره (فلما) اى فثبت لما (سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه) اى على ثبوت تعلق علمه بغيره واما لم يتعرض للدليل السمعى اعنى الاية السابقة لعدم دلالاته على العموم لانه انما يدل عليه اذا كان اللام للاستغراق مع انه يحتمل غيره واذا ثبت فى الدليل الاحتمال سقط به الاستدلال كاقال به مولانا الكلنوبى فى آية - نريهم آياتنا الخ ومع هذا قال اى الكلنوبى فى الحاشية لم يتعرض للاية اكتفاء فافهم (واما علمه) تعالى (بذاته) العلية الالهية (فلان) اى فثبت لان (كل من يعلم شيئاً يعلم ذاته) بالنصب (فانه) الضمير راجع الى من (يعلم انه هو الذى يعلم) اردت ان احكى لك ما قاله السيلكوتى والخلقى فى هذا المقام لتوضيح المرام قال السيلكوتى قوله يعلم ذاته بأنه هو الذى يعلم اى يعلم ذاته بهذا الوجه وهو انه الذى يعلم ذلك الشئ وليس شخصاً آخر وهذا العلم ضرورى وليس هذا هو العلم بالعلم انتهى وقال الخلقى قوله فانه يعلم انه هو الذى يعلمه يعنى ان العلم بالشئ يستلزم كون العالم بذلك الشئ عالماً بأنه هو الذى يعلم ذلك الشئ والعلم بأنه هو الذى يعلم ذلك الشئ على ما يشهده الفطرة السليمة انتهى (وهذا) اى اثبات العلم بذاته وبغيره او هذا اشارة الى الاستلزام المستفاد من قوله فلان كل من يعلم شيئاً فانه يعلم (بما وافق فيه الفلاسفة) وقد صرح به ابو على (ابن سينا) و ابو نصر (الفارابى) (منهم) اى من الفلاسفة (ويشهده الفطرة السليمة) هذا هو النهج الملايم لهذا المقام (اى مقام اثبات العلم بذاته تعالى وغيره) وتعريف المسند للحصر لا الطريق الآخر للحكماء (والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى) اى بذاته وغيره (بنهج) بفتح النون وكسر الهاء اى بطريق (آخر

يطول فيه الكلام) وتصدى لبعضه بقوله (واشتهر) وشاع (عنهم) أى عن الفلاسفة
 بهتان عظيم على المولى العليم وهو قولهم (انه) سبحانه (وتعالى لا يعلم الجزئيات المادية)
 أى المتوقف وجودها على المادة اجساما كانت او اعراضا (بالوجه الجزئى) لا ستلزامه
 التغير فى صفاته تعالى الحقيقية لانه تعالى يدرك تارة انها موجودة غير معدومة
 وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الوجود والعدم صورة
 عقلية على حدة واحدى الصورتين لا يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير
 الذات من صورة الى صورة اخرى هـ (بل انما يعلمها) أى الجزئيات المادية (بوجه كلى)
 صفة وجه (منحصرة) صفة بمد صفته (فى الخارج فيها) أى فى تلك الجزئيات
 والحاصل ان ذلك العلم كأنه على وجه لا يتغير بتغير تلك الجزئيات لا كعلمنا بها المتغير بتغيرها
 ونمثل لك كيفية ذلك بهذا المثال وهوان نفرض سجلا مكتوبا فمثل كتابته على سطور
 فيها كلمات متألفة فالعالم بجميع ما فى السجل من السطور والكلمات والحروف دفعة
 يكون عالما بما فيه على وجه كلى لا يتغير والناظر فيه الذى ينتقل نظره من سطر الى سطر
 بل من كلمة الى كلمة بل من حرف الى حرف من غير ان يتمثل بتغير سطورها وكلماتها
 دفعة بل على الترتيب الزمانى واحد ا بعد واحد يكون عالما بما فيه على وجه جزئى يتغير بتغير
 تلك المدركات فعلمه تعالى على الوجه الاول دون الثانى (وقد تكثر تشنيع الطوائف
 عليهم فى ذلك حتى ان العلامة الطوسى مع توغله) واشتغاله (فى الانتصار لهم) أى
 فى النصرة لهم فى بعض المسئلة وان كان ذاته من المتكلمين (قال فى شرح الاشارات)
 لابن سينا (واعلم ان هذه السياقة) وهو قولهم ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات لانه
 تعالى يعلم ذاته وذاته علته لجميع الاشياء والعلم بالعلته يوجب العلم بجميع المعلومات
 الا انه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الخ هذا هو الحكم الذى يعارض الحكم العام
 (قال) المرجانى فى بيان هذه السياقة يعنى ما ذكره الشيخ فى الاشارات بقوله واجب
 الوجود ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض
 لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالى
 عن الزمان قال صاحب المحاكمات والحاصل ان الموجودات فى الازل لا بد ان تكون
 معلومة لله تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان وكان ويكون بل هى حاضرة فى اوقاتها
 ازلا وابدا واما كان وكان ويكون فهمى بالنسبة الى علوم الممكنات انتهى (تشبه
 سياقة الفقهاء) وانما قال تشبه لان سياقة الفقهاء فى التقليلات وهذا فى العقلات (فى تخصيص
 بعض الاحكام) كما كل الميتة عند الضرورة مع انه حرام فى الظاهر (بأحكام) أى
 بسبب احكام (تعارضها فى الظاهر وذلك) أى ذلك التشبيه او التخصيص او التشنيع

ثابت (لان الحكم) أى حكم القوم (بأن العلم بالعلة) هى لكلى (يوجب العلم بالمعلوم)
وهو الجزئى الاضافى له والحقيقى مجردا او ماديا . قال فى شرح المواقف لانسلم ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلوم ولا يلزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
لانه اذا علم الشئ علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علم معلوله علم البعيد ايضا لانه
معلوم لهما انتهى (ان لم يكن) أى الحكم (كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل)
اى كل الاشياء لعدم شموله حينئذ على الجزئيات المادية (وان كان) أى الحكم (كليا)
والحال (كان الجزئى المتغير من جملة معلولاته) فان الجزئيات معاولة له كالكليات
فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه الى بها ايضا لكنهم التجاؤا فى دفعه الى تخصيص
القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون
قواعدهم بموانع يمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم من العلوم اليقينية كذا فى شرح
المواقف (اوجب ذلك الحكم ان يكون علما به) أى بالجزئى المتغير فيلزم ان يكون الله
تعالى موضعا اى محلا للتغير وهو محال (لاحالة) قوله (فالقول) تقرير على الثانى
الذى ليس بباطل كالاول (بأنه لا يجوز ان يكون علما به لامتناع كون الواجب موضعا)
اى محلا فى بعض النسخ موضوعا بديل موضعا ولكنى لا اعلم كون الموضوع بمعنى المحل
الا اذا اول بالموضوع فيه فافهم (للتغير تخصيص) وهو لا يجوز فى العقلات وهو
اى التخصيص هنا بأن يقال العلم بعلة يوجب العلم بالمعلوم فيهما سوى الماديات فافهم
(لذلك الحكم الكلى بأمر) أى بسبب امر آخر هو التنبيه (يعارضه) أى يعارض
ذلك الامر للحكم الكلى (فى بعض الصور) أى فى الجزئى المتغير قال بعض الافاضل
انما يلزم كونه تعالى موضوعا للتغير لو كان علم الله تعالى بالاشياء حصولا اما اذا كان حضورا
كما هو الحق فلا بل انما يكون التغير فى النسب والاضافات لا فى الذات ولا محذور
فى التغير فى النسب والاضافات كالايجادات من ايجادات الحوادث انما كان فى وقت
معين ومع كل ايجاد انكشاف ظهورى مقارن له وعلى تقدير تحقق الصورة العقلية
لكل جزئى لا يلزم قيام تلك الصورة العقلية بذاته تعالى بل بالنفوس الارضية والسموية
وتلك النفوس مع الصورة القائمة بها حاضرة بذواتها عند واجب الوجود فلا يكون ذات
الواجب متغيرا بتغير تلك الصورة (وهذا) أى التخصيص (دأب الفقهاء) أى يجوز لهم
تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدمنا من ان ادلتهم ادلة عقلية قابلة للنسخ والتخصيص
ولا يجوز مثله فى الادلة العقلية الغير القابلة لشيء منهما فذلك التخصيص حكم يتخلف
الدليل العقلى فى بعض مجاريه فاما ان يبطل الدليل او التخصيص (ومن يجرى مجراهم)

من ارباب العلوم الظنية من اهل الحديث والتفسير ومن المتكلمين الناقلين للدلائل السمعية . فان قلت اقوى العلوم واشرفها علم الحديث والتفسير المبني عليهما الدين فما معنى الظنية قلت هنا جهتان القرآن الذى يفسره التفسير وذات حديث رسول الله الذى يشرحه الشرح فهذه الجهة ليست بظنية والجهة الثانية كلمات المفسرين والمحدثين فى بيان معانى القرآن والحديث بقولهم يجوز ان يكون المراد كذا وكذا فهذا هو المراد من الظنية والافادات القرآن والحديث ليسا من الظنيات فافهم (ولا يجوز ان يقع امثال ذلك) اى التخصيص (فى المباحث المعقولة) اى العلوم اليقينية (لا متاع تعارض الاحكام فيها) اى فى المعقولة لان مدعى اهل المعقول ان جميع ما ثبت عندهم ثبت بالبراهين وما ثبت بالبراهين يقينى لا يحتمل التعارض فيه بخلاف ما ثبت بالبراهين بالدلائل العقلية فانه يجوز التعارض فيه لان الدلائل العقلية لا تقيد الا بالظن فلا خلاف فى جواز التعارض فى الظنيات (فالصواب) فى دليل الفلاسفة اى فى الاخذ (ان يؤخذ بيان) اى دليل (هذا المطلب) الذى اشتهر عن الفلاسفة وهو قولهم بنفى العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المشكلة على وجه جزئى (من مأخذ آخر) اى غير المأخذ السابق وهو اى المأخذ السابق ما افاده قوله لا متاع كون الواجب لذاته موصفا للتغير (وهو) اى المأخذ الآخر ان يقال (العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) كليا كان المعلول او جزئيا مجردا او ماديا (ولا يوجب الاحساس به) والاحساس ادراك الشئ مكيفا بالعوارض الغريبة والواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك كذا فى شرح المطالع فالاحساس غير العلم فلا يلزم حينئذ تخصيص الحكم المذكور فيكون مطلب كون الله تعالى عالما بجميع المعلومات اى غير الجزئيات لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به . مأخذه لان الجزئيات يعلم بالاحساس والله تعالى منزّه عنه (وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى هى متغيرة) انما يقيد بهذه الحيثية لانه من حيث انها يعلم بالوجه الكلى يدرك بالعقل فافهم (لا يمكن الابالات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها) فى كونها آلة جسمانية مستحيلة فى حقه تعالى وان كان غير الحواس المعرفة وذلك كالحس والتخيل والوهم فقال بعضهم هذا غير مسلم بما ذكر من ان علمه تعالى حضورى لا حصولى وحاصل قوله (قلت) الخ تحرير مذهبهم بحيث يندفع عنهم تشنيع الطوائف عليهم بالجهل وتشنيع المحقق الطوسى بالتخصيص فان قوله فلا خلاف فى نحو الادراك لافى المدرك الخ صريح فى انه كما تدرك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة كذلك هو الله تعالى يدركها بتلك الحيثية غاية الامر ان ادراكنا

جزئى وادراكه تعالى كلى (حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها)
يعنى الكليات والجزئيات المادية والمجردة (بنحو تعقل) اى بطريق التعقل الكلى
اتماقلا بنحو التعقل ولم يقل بالتعقل لانه تعالى متزه عن التعقل بالمعنى الحقيقى كالايجزى
والتعقل عبارة عن ادراك الشئ^٢ من حيث هو هو من غير ان يقارن المادة الى ادراك
الطبيعة المجردة عن الفواشى الغريبة والاعراض المادية (لا بطريق التخييل) اى
الجزئى (فلا يعزب) اى لا يخرج (عن علمه سبحانه) وتعالى (متقال ذرة فى الارض
ولا فى السماء) وحاصله لا يعزب عنه شئ^٣ من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود الاصلى ولا باعتبار الدهنى الطبلى وقال الله تعالى لا يعزب عنه مقال ذرة
فى السموات ولا فى الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين فان قوله
لا يعزب عنه اشارة الى عدم خروج ذرة من الذرات باعتبار الوجود العينى وقت
الايحاد وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك اشارة الى الحضور باعتبار الوجود المقدم على
الوجود العينى ثم انه بدى شئ^٤ هو ان يقال اذا كان علمه تعالى بالاشياء كلها على سبيل
التعقل والحال ان العلم بالتعقل لا يكون الا كليا فيلزم ان لا يعلم شيئا بخصوصه لان علمه كلى
يصدق على كثيرين فأجاب بقوله (لكن علمه) سبحانه و (تعالى لما كان بطريق
التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك) فى المعلومات فلا يكون نفس
تصور مفهومه مانعا عن وقوع الشركة بخلاف علما (ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
الاشياء كلها معلوما له تعالى) عن ذلك علوا كبيرا (بل ما) الذى (ندركه) نحن (على
وجه الاحساس) اى الادراك بالحواس (والتخييل) اى الادراك بالقوة الخيالة
(يدركه) خبر المبتدأ اعنى الذى (هو) اى يدركه الله تعالى (على وجه التعقل
فالاختلاف) اى الاختلاف الواقع بين علما وبين علمه تعالى بناء على مذهب الحكماء
انما هو كائن او واقع (فى نحو الادراك لافى المدرك) بفتح الراء حتى يلزم ان لا يعلم
الجزئيات ايضا فان علمها بل هو تعالى يعلمها ايضا بالتعقل ونحن نعلم بالحواس ثم انه
يجوز ان يكون فاعوله (فان التحقيق) استينافية على ان يكون تقدير الكلام انه يلزم
من كون المدرك واحدا ان يكون شئ^٥ واحد كليا وجزئيا فأجاب بما حاصله
ان الواحد هو المدرك والكلية والجزئية ليستا صفتين له حتى يلزم كون الشئ^٦ كليا
وجزئيا بل صفتان للادراك وهو ليس بواحد مختلف (ان الكلية والجزئية صفتان
للعلم) قال الشارح فى بعض تصانيفه وذلك لانه لو لم يكن الامر كذلك لما صم ان يدرك
شئ^٧ واحد بوجهين احدهما كلى والاخر جزئى والثانى باطل وكذا المقدم اما

الملازمة فلان التفاوت في المدرك مستلزم لان لا يكون هو بأحد الجهتين عينه بالوجه الآخر واما بطلان التالى فلان احدا منا اذا احس شيئا كان ادراكه اياه جزئيا واذا اخبره غير حصل له بالاخبار علم كلى والمدرك بينهما بالضرورة واحد فلا يكون الكلية والجزئية على امر في المدرك فالتفاوت بينهما انما يكون بنحو الادراك هذا كلامه وهو حق الا ان القول بأن المدرك بينهما واحد ممنوع ودعوى البداة غير مسموع فانهم كذا قال بعض الافاضل فاضبط (وربما يوصف) اى يكون موصوفا (بهما) اى بالكلية والجزئية (المعلوم لكن) ذلك الموصوفية كائن (باعتبار) تعلق (العلم) به فان تعلق العلم به على وجه الكلية يكون المعلوم به كلياً وان تعلق به على وجه جزئى يكون المعلوم به جزئياً (وعلى هذا لا يستحقون) اى الفلاسفة لا يكونون مستحقين (التكفير) اى لان يحكموا بالكفر (نعم لوقالوا) اى لوقالت الفلاسفة بالفرض والتقدير يعنى لو حكمت (بأنه) سبحانه (وتعالى) لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك لكان (هذا القول الباطل منهم) (كفرا) محضاً لانه اثبات جهل (ومن كفرهم) اى ومن نسب الفلاسفة الى الكفر (حل كلامهم) وهوانه تعالى لا يعلم الجزئيات (على ذلك) اى على ان لا يعلم الله بعض المعلومات تعالى الله عن ذلك (وكذا) حل (من شنع) عليهم يعنى حل كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات من ذمهم وشنع عليهم (من المتفلسفين) اى اصحاب العلوم المزخرفة لامن الفلاسفة (فيه) اى في قولهم لا يعلم الجزئيات بوجه جزئى بل بوجه كلى كأبى البركات البغدادى (بناء على ما اشتهر بين المتأخرين) من الحكماء (من ان الشخص) اى الشخص بكسر الخاء وفسر بعضهم بقوله اى العرض (الذى يمتاز به الشخص) المعين الكائن من نوع (عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام) اى في ماهية (الشخص) يعنى مابه الشئ هو هوفان الماهية شاملة للكلى والجزئى لالماهية يعنى ما يكون جواباً عن السؤال بما هو فانها مختصة بالكليات (كما ان الفصل داخل في قوام النوع) اى في مابه يكون النوع قائماً وحاصلاً (فالشخص شخص) اى متشخص بذاته (لانوع له) والا يلزم تركب الماهيات من الامور الغير المتناهية قال بعض الافاضل امانه اى ان الشخص شخص فلان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد الشخص واما انه لانوع له فلانه لو كان له نوع لاحتاج الى شخص آخر وهم جرافيلزم التسلسل لكن تحقق شخص لانوعه عمال يطابق قواعد القوم انتهى وقال بعض آخر بلزوم الدور ايضا بقوله لانه لو كان له نوع لم يحصل الجزئى الحقيقى لان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد

الجزئية وايضا يلزم الدور او التسلسل انتهى (فهو) وبعض النسخ بالواو الحالية وهو (مادى) لانه جزء المادى و جزء المادى مادى والمراد بالمادى ما قام بالمادة لامله مادة فان المادة يطلق على كليهما قوله (فلا يمكن) الخ تفريع على مجموع نفي النوعية وكونه ماديا اذ لو كان له نوع لا يمكن تعقله وان كان جزئيا حقيقيا مجردا ايضا يمكن تعقله وفاعل لا يمكن قوله (ادراكه) اى ادراك ذلك الشخص (الا) يمكن (بالآلات الجسمانية) فيلزم ان لا يعلم الواجب شيئا من الجزئيات لانه تعالى منزه عن الآلات الجسمانية والحال انه تعالى لا شك في علمه ولا في احاطة علمه ولا في عدم احتياجه الى الآلات ولا في عدم كونه جسما وجسمانيا ثم اراد دفع التشنيع عن الفلاسفة فقال (و ليس هذا) اى كون الشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امرا داخلا في قوام الشخص (مذهبهم) اى مذهب الفلاسفة (فانهم) علة للنفي اى فان الفلاسفة (لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه مسمى بالشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه) حاصل (بالعوارض) اى بسبب العوارض (الخارجية) عن قوامه كاسود والبياض والحرمة (بحسب النظر الجلى) اى غير الدقيق يعنى ليس ذلك النظر خفيا لان الشخص قد يتغير في كد وكيفه واينه وسائر عوارضه مع بقاء تشخصه بالحقيقة (واما بحسب النظر الدقيق) هذا تحقيق كلام الحكماء (فامتيزه) اى امتياز كل شخص (بنحو وجوده) اضافة النحو الى الوجود من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد فافهم (الخاص) بل تشخص الماهية النوعية عين وجودها الخاص لابعنى الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا (بمعنى ان هذا النحوم الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به) اى بذلك الشخص . قال ابو انصر في تعليقاته هوية الشئ وعينه و وحدته وتشخصه و خصوصيته و وجوده المنفرد له كله واحد كذا في شرح التجريد . واعلم ان التشخص وان كان عين الوجود بالذات الا انه مفار بالاعتبار فكما ان الوجود امر اعتبارى ينتزعه العقل كذلك التشخص . قال الشارح في تعليقاته على التجريد وهو تحقيق من كلام القدماء ان الماهية انوعية انما يتشخص بنحو الوجود بل تشخصه عين بنحو الوجود الخاص به لابعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كان بالوجود يصير مبدء الآثار كذلك يصير به ممتازا فالفاعل الذى يجعله به موجودا يجعله شخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كائنص عليه الفارابى وغيره على ما ذكرته آنفا (وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة) بكسر الخاء (هى عنوان الشخص وعلامته) اى علامة

الشخص (التي بها) اى لا بنفس الشخص ايمتاز اى ذلك الشخص (عندنا) لا في نفس الامر فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لانفس الشخص الذى هو معقول فان وفي هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور بأن يقال لعل مرادهم من جعل لعوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا لا في نفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق (ولذلك) اى لاجل تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في نفس الامر (يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدارك) والاذهان (فيتشخص عند بعض المدارك) والاذهان (بعوارض مخصوصة) مثل الكيف والكم (وعند بعض آخر بعوارض اخرى) مثل الالين والملك او بالمجموع مثلا لو كان شئ في مقابلتنا وله لون مخصوص ومقدار مخصوص وشكل مخصوص ومقارن مخصوص ومكان مخصوص الى غير ذلك قد عينه احد بالمقابل وآخر باللون وآخر بالشكل وآخر بالتدافع مع التفلة عن الشخص الاخر الذى عينه بالآخر قوله (والعوارض) الخ دفع لما ذكر من ان الشخص شخص لانوع له فلذا قال بعض الافاضل دفع لما ذكره من ان الشخص لانوع له مع ان هذا لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة بليس في الممكنات ما لا يكون له حقيقة نوعية فالعوارض (والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها) اى الماهيات (جواهر واعراض) لا يقال انه تعالى معروض للشخص مع انه ليس بجوهر ولا عرض لاننا نقول المسئلة خاصة بالممكنات على انا لانسلم كونه معروضا للشخص لان تشخص الواجب عينه فافهم (داخلة في احدى المقولات) العشرة وهى اجناس بل عالية فلها اى العوارض والمعروضات جهة تعقل وجهة تخيل * فان قلت الكلام في التشخص وهذه العوارض ليست في الشخص فلا فائدة في اثبات الماهية الكلية النوعية لها في دفع التشنيع والتكفير قلت لما نفي كون دخول الشخص في القوام اذ بها لهم ثبت ان له اى لتشخص نوعا لكن بمعنى ما يكون متقدما مع ما يندرج تحته ثبوتا ظاهر الان الشخص على تقدير خروجه امر غير حقيقى فيكون حصصة من التشخص المطلق فيكون مفهومه الكلى نوعا بالمعنى المذكور كما عرفت فكأنه ذكر حكما انه نوعا وكذا ان كون الوجود داخلا حصصة من مطلق الوجود امر ظاهر عندهم وكذا كون كل مفهوم كلى نوعا بالنسبة الى حصصة والشان ليس في توضيح الواضحات ولما كان العوارض مشخصة بحسب الظاهر وكانت امورا حقيقية لا اعتبارية فيتوهم عدم دخولها تحت الماهيات النوعية صرح بأن لها ماهيات اظهرها لما خفي ودفع لما توهم (فاذا

ادركت) على بناء المجهول اى العوارض والمعرضات (بالمقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجمانية) من الحواس الظاهرة و الباطنة (كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان فى الجزئى شيئا) مثل الشخص المذكور (داخل فى قوامه ليس فى الكلئى بل هما) اى الجزئية والكلية (نحوان) اى نوعان (من الادراك يتعلقان بشئ واحد) فيجوز ان يكون الشئ الواحد جزئيا كلياً باعتبارين المختلفين (واذا كان مذهبهم) اى الفلاسفة (ذلك) اى ما قرره بقوله بل امتياز كل شخص الخ لاما اشتهر من المتأخرين (فلا يجوز تكفيرهم) اى لا يجوز ان يحكم بكفر الفلاسفة (فيه) اى فى قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيا بل يعلمها بوجه كلئى يعنى فى قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلئى منحصرفيها اى لا يعلمها بطريق التخيل بل يعلمها بطريق النقل كذا فى حواشى بعض الافاضل (سواء كان ذلك صوابا او خطأ فان ما ينفونه عند تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل) والادراك الشبيه بالتخيل هو الاحساس (وهو فى الحقيقة نقص فى حقه سبحانه وتعالى) لانه يلزم الاحتياج الى الوساطة لانه لا يقال فعلى هذا يلزم على الاشاعرة المحذور لانهم يثبتون له تعالى العلم بالجزئيات لانقول انهم يثبتون له تعالى العلم بالجزئيات على طريق ان لا يكون شبيها بالتخيل لانهم يقولون ان علمه تعالى واحد حضورى متعلق بكل من الكليات والجزئيات والمحسوسات والمقولات فاین هذا من التخيل (على ما فصلوه فى موضعه فكما ان كثيرا من الصفات) مثل الاكل والشرب والجماع وكالا بصر بالعين والتكلم باللسان وكالشجاعة وحسن الخلق والصورة وغير ذلك (كمال فى حقناو) الحال (هى نقص فى حقه) سبحانه (وتعالى) كذلك مثل هذه الادراكات (التخيلية) فى حقه تعالى نقص ولا يتعلق بذلك القدر) وهو ما ينفونه عنه تعالى (تكفير كالا يتعلق التكفير بمن يقول) ويحكم (برجوع السمع والبصر الى العلم) حيث قال ذلك القائل الادراك بالسمعة علم بالمسموعات والادراك بالبصرة علم بالمبصرات وكذا الحال فى الادراك بالامسة والذائقة والشامة وهو (كا) لامام الـ (لاشعري) فلا بد ان يرجع العلم بالجزئيات الى التعقل (وفلاسفة الاسلام) وهم الفارابى وابن سينا وابوالبركات فلذا قيل اختلفوا فى انهما اى فى ان السمع والبصر راجعان الى العلم فيكون السمع عبارة عن العلم بالمسموع والبصر عبارة عن العلم بالمبصروهما صفتان زائدتان فذهب الشيخ الامام الاشعري الى الاول وسائر المتكلمين الى الثانى انتهى ولكن قال الرؤسى قد تفحصنا اكثر الكتب

(بالعمد)

المعتمد عليها وما رأينا ذهاب الاشعري الى ذلك بل المفهوم منها خلافه قالوا ذهب
الحكماء الاسلاميون وابو الحسن البصري والكشي الى الاتحاد والاشاعة والمعتزلة
والكرامية الى التغير غير ان شارح المقام قال لان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري
لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالسموع والبصر علما بالمبصر
وهذا ليس صريحا في ذلك ولعل الشارح اخذ ذلك من هذا او اطلع على التصريح انتهى
(والتكفير) اى تكفير الفلاسفة اى الحكم بكفرهم (الذى صرح به) الضمير راجع
الى الذى وهو عبارة عن التكفير اى صرح بذلك التكفير (الامام حجة الاسلام)
يعنى الامام محمد الغزالى (وغيره) اى غير الامام من القائلين بكفر الفلاسفة
(انما يتعلق) ذلك التكفير (بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذى يفضى
الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشترنا له) بقولنا نعم لوقالوا الخ بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل (فان قلت هذا السؤال نقض لما ذكره فى توجيه كلام الفلاسفة
كابدل عليه توله فلا يصح ما ذكره ولا يبعد ان يجعل معارضة وزبدته على التقديرين
ان الله تعالى فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار يتوقف فوله على التصور
الجزئى فانه تعالى يتوقف فعله على التصور الجزئى فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى
(قد تقرر عند الفلاسفة) فى موضع آخر (ان الفاعل بالاختيار) بالمعنى الاعم
(يتوقف فعله) الجزئى (على التصور الجزئى) يعنى لا يفعل شيئا بدون التعقل
الجزئى (حيث قال فى الاشارات الرأى الكلى) المراد منه الارادة الكلية والتصور
الكلى (لا ينبعث عنه الشوق الجزئى) حتى يترتب عليه الفعل الجزئى فلو كان علمه
تعالى غير مانع عن فرض الاشتراك يلزم ان لا يكون الله تعالى خالقا للجزئيات المتغيرة
وهو باطل (وبينه) اى عدم انبعث الشوق الجزئى عن الرأى الكلى (الشراح
بأن نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء) ففى انبعث عنه الشوق الجزئى لزم الترجيح
بلا مرجح لا يقال لم لا يجوز ان يكون هناك مرجح لانعلمه لانا نقول ننقل الكلام
اليه فتدبر قال الكلبيوى فى توضيح المرام فى هذا الكلام مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال
المشتملة على فائدة ما فالفعل المراد كلى نسبته الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب
الى موضع معين وغيرها من الافعال سواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكلى
لا ينبعث منه الشوق الى خصوصية الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لا بد
بعد ذلك ان يتصور الكتابة فى ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالفائدة المعينة
المرتبة عليها لترجمتها على غيرها عندنا فينبعث منه الشوق الى خصوصيتها انتهى

(ولذلك أثبتوا) أى الحكماء (فى الفلك) وهو الفاعل المختار عندهم (وراء النفس المجردة) وهى بمنزلة النفس الناطقة فىنا (قوة) بالنصب مفعول أثبتوا وفى بعض النسخ وقع بدل وراء رأى فعلى هذا يكون مصدرا مضافا الى الفاعل ناصبا للمفعول وهو قوة (جسمانية هى) أى تلك القوة الجسمانية (مبدأ تخيل الحركات الجزئية) فانها أى تلك القوة الجسمانية ترتسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية فتكون تلك القوة مبدأ أو آلة لتخيل تلك الحركات ومنه ينبعث الشوق الجزئى الى كل حركة فافهم (وربما) رب ههنا للتقليل أى قليلا (سماها) أى القوة الجسمانية (بعضهم) وهو الامام الرازى (نفسا منطبعة) أى منتقشة ومرتسمه فانها سميت منطبعة لارتسام الجزئيات فيها وقيل هى حالة فى مادة الفلك وهى الصورة النوعية المسماة بالنفس المنطبعة يعنى هى سارية فى جرم الفلك لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض فى المحلية وهى بمنزلة القوة الخيالة فىنا فكما انا لا ندرك الجزئيات الا بواسطة الخيال كذلك النفس المجردة الفلكية لا تدرك الجزئيات الا بواسطة تلك النفس المنطبعة على ما زعمه الامام وفى بعض النسخ منطبعة بالقاف بدل العين أى انطباقها فى جرم جميع الفلك لكونه بسيطة فلو انطبقت فى بعضه لزم الترجيح بلا مرجح (فلا يصح ما ذكرت) انت (فى توجيه كلام الفلاسفة) بقولك قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ (لان مذهبهم على ما قررت) انت سابقا فى تحقيق مذهبهم فى اواسط شرح قول المصنف شرعا من قوله وعلى ان النظر فى معرفة الله واجب شرعا وقيل الشروع فى قول المصنف متصرف بجميع صفات الكمال (هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار) ولو بالمعنى الاعم (لكل شئ) فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى قال مولانا الكفوى لعله مبنى على ما سبق منه فى تحقيق مذهبهم من ان الكل صادر عنه تعالى عندهم والوسائل من قبيل الشرائط والآلات ولا يخفى عليك انه لاجابة الى ذلك فى المقام اذ العقل الاول الصادر منه تعالى جزئى حقيقى عندهم فيلزم تعقله بالوجه الجزئى وهذا القدر كاف فى المقصود انتهى (قلت) حاصله منع التقرر عند الفلاسفة كيف وقد صرح رئيس القوم ومعتداهم فى التعليقات بغير ذلك (قد صرح بعضهم) وهو بهمنيار فى التحصيل (بأن المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال) مع انها جزئيان (يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم) وهو ابو على سينا (ورئيسهم) وهو ارسطو (فى التعليقات) وهو اسم كتاب (ايضا) أى كما صرح به فى الاشارات قال الكلنوبى يعنى يصح

صدوره عن رأى كل من منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كما يدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لان جميعهم قيل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه منع للزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المتقررة عندهم بأن مرادهم من التصور الجزئى ما هو جزئى حقيقة او ما هو فى حكمه فى عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ الرأى الكلى فى الاشارات ما يقابله اى ما ليس بجزئى لاحقيقة ولا حكما انتهى (ومن البين) هذا كلام الشارح لامن كلام الفلاسفة قافهم وهو خبر مقدم على مبتدأه اى من الظاهر الذى لا خفاء فيه اصلا (انه) اى الثان (اذا نقل) ولو حظ على بناء المفعول ونائب فاعله قوله (كل معروض وعارض) اى المحمول عليه لا مأخذ الاشتقاق (بكنهه حتى يصير مجموع العارض والمعرض منحصرا فى فرد كما) اذا نقل كل من زيد وعوارضه الخاصة به بكنهه يكون المجموع ماهية مختصة بهذا فى الواقع (يكون هذا الفرد المركب) من العارض والمعرض (لا مثل له من نوعه على انه) هذا علاوة من قوله ومن البين (لا فرق بين النوع المنحصر فى الفرد) بين (العرض المنحصر فيه) اى فى الفرد (فى هذا الحكم) اى فى الصدور عن الرأى الكلى واوضح الفاضل الافضل المراد بهذا الكلام وهو قوله يعنى ولو سلم ان بعض الصادر من الواجب له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارضه المختص به فلا حاجة لنا فى تصحيح الصدور عن رأى كل الى التزام النوع المركب لان النوع فى كلامهم مبنى على التمثيل اذا لفرق بين النوع المنحصر والعرضى المنحصر فى ذلك التخصيص اذ مدار الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثل له من نوعه يصح صدور ما لا نظيره من عارضه انتهى قوله (ويمكن التوفيق) الخ جواب سؤال مقدر تقديره كيف يقول وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات الخ مع انه مناقض لكلامه فى الاعتراض حيث قال فلو قال فى الاشارات الرأى الكلى لا ينبعث عنه الخ فأجاب عنه بقوله ويمكن التوفيق (بين كلامهم) اى بين الكلامين المضافين الى الفلاسفة اولهما ان الرأى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى وثانيهما ان المملول الذى لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى كل وقال فى بعض الحواشى وهما اى كلامهم ان الله تعالى يعلم الجزئى على الوجه الكلى وان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على تصور الجزئى وباء (بأن) متعلق يمكن مع جواز تعلقها

بالتوفيق اى ويمكن ان يحمل كلامهم موافقا احدهما للآخر بأن (الكلى عندهم
 له معنيان) المعنى (الاول المشهور) منها (هو ما لا يمنع نفس تصويره عن وقوع
 الشركة فيه) سواء وقع الشركة بالفعل مع كونه موجودا فى ضمن ما لا يكون مشتركا
 فى الواقع اولاتدبر وهوام من الثانى لشموله المعدوم مثل الصنقاء وشريك البارى
 والموجود الغير المشترك . مثل الواجب تعالى والشمس والموجود المشترك مثل
 الكواكب السيارة ومعلومات الله تعالى (و) المعنى (الثانى) منها (ما هو مشترك) بالفعل
 (بين كثيرين) وهذا لا يشمل الا الاخيرين المذكورين آنفا فى بيان المعنى الاول اذ
 هو اى المعنى الثانى يقتضى الاشتراك فى الواقع كما اشار اليه الشارح بقوله مع عدم
 الاشتراك فى الواقع والاشتراك فى الواقع ليس الا فى الاخيرين المذكورين فلا يكون
 مثل الشمس والعقل الفعال كليا بهذا المعنى فافهم (وصحة الصدور) اى صدور مثل
 الشمس والعقل الفعال (مبنى على المعنى الاول) فى الكلى فيكون الشمس كليا بهذا
 المعنى (مع عدم الاشتراك) فى الكلى (فى الواقع) لان المراد الذى تعلق به الرأى
 الكلى واحد (وامتناع الصدور) اى صدور الشوق الجزئى المبرعنه فيما سبق
 بالانبعاث (مبنى على المعنى الثانى) فى الكلى لانه مشترك بين الكثيرين فى الواقع فلو
 صدر عن رأى كلى لزم الترجيع بلا مرجع فافهم (ولكن يبقى انه يمكن) فاعل يبقى (حينئذ)
 قال الكفوى اى حين ماصح ما ذكر فى سياق قلت قد صرح بعضهم الى هنا وقال
 الكتبوى اى حين ما كان مرادهم من التصور الجزئى المصحح للصدور إيجادا
 او كسبا شاملا للكلى المنحصر فى فرد (فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر
 فى فرد فلا تثبت النفس المنطبقة) التى سبق ذكرها وسبب تسميتها اذ يمكن تصور نفسه
 المجردة كلامن تلك الحركات الجزئية بكلى منحصر فى تلك الحركة وانما تثبت تلك
 القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها على الوجه الجزئى
 الموقوف الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم (واعلم) ياطالب تعلم المسئلة علم الواجب
 تعالى (ان مسئلة علم الواجب) تعالى اى علمه الذى صفته تعالى لا كيفية ادراكه كما زعمه
 بعض من الباحثين وقيل فى تفسير هذا العلم ايضا اى مبدأ ادراكه تعالى وانكشافه
 واطلاق العلم والادراك على المبدأ من قبيل اطلاق المسبب على السبب انتهى (بماتحيز)
 وفى نسخة بتحيز على صيغة المضارع (فيه الافهام) وهام فيه الازهان وعجز الاعلام
 واستقرت سفن الاقلام ولذلك اى ولاجل وقوع التحيرات فيه اختلف المذاهب
 بين ارباب المشارب فيها اى فى تلك المسئلة المتعلقة فانك ان كنت من اصحاب التفحص

والتفقد فقد اطلعت على ان بعضا من الفلاسفة ذهب الى انه تعالى لا يعلم شيئا اصلا
وبعضا منهم ذهب الى انه تعالى لا يعلم ذاته ولكنه يعلم غيره وذهب بعض منهم الى انه
يعلم جميع الاشياء وذهب بعض منهم الى انه يعلم ببعض الاشياء اكلها وبعضهم
ذهب الى انه لا يعلم الا بعد الوقوع ذهنا او خارجا فلعل الشارح لم يطلع على هذا ولم
يعتمده ولذلك لم يتعرض بها ثم لا يخفى ان ما ذكره اشارح من المذاهب لا يوافق ما ذهب
اليه الاشاعرة وما ذكره جمهور المتكلمين فينبغي ان يتعرض له المصنف فافهم ثم فرع
الشارح على اختلاف المذاهب قوله (فذهب البعض) وهو المحقق الطوسي (الى ان
علمه) سبحانه (وتعالى) المتعلق (بذاته) تعالى (عين ذاته) لا غير ذاته فيكون حينئذ علمه
حضوريا فلا يحتاج فيه الى شيء وآلة والتفات قال شارح المطالع في تفسير هذا الكلام
اي يعلم ذاته بذاته لانه يعلم الاشياء بذاته فيعلم ذاته بذاته بلا واسطة ثنى آخر لا يلزم كون
البارى فاعلا وقابلا وكون صورة المعقولات قائمة بها انتهى (و) ذهب ذلك البعض
اعنى الطوسي الى ان (علمه) تعالى المتعلق (بغيره من الممكنات عين المعلومات) فيكون
حضوريا ايضا ويكون العلم والمعلوم متحدين ولكن فيه انكار للعلم الازلى فافهم . اعلم
ان للعلم عند الحكماء معنيين احدهما نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك فلا تناقض
بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما ذكر من اتفاقهم في ان علم الواجب
عين الذات سواء بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم في المعنى الثانى والاختلاف ههنا
في المعنى الاول والادراك عبارة عن الصورة على المذهب الاصح (وذهب البعض)
الآخر الذى هو افلاطون (الى ان علمه تعالى) لعل مراده سواء بذاته او بغيره
(صورة مجردة غير قائمة بشيء) من ذاته تعالى وذوات سائر الاعدان بل قائمة
بأنفسها (وهى) اى تلك الصورة المجردة (التى اشتهرت بالمثل) بضم الميم والهاء
(الافلاطونية) وفي قوله هذا اعنى تعبير اشتهرت بالمثل الافلاطونية ايماء الى ان هذا
غلط مشهور كما قيل انها اى المثل الافلاطونية فى الحقيقة هو العقول المجردة المدبرة
للانواع الجسمانية انتهى . اقول هذا يوافق لما ذكر فى شرح حكمة العين من ان المثل
الافلاطونية هى عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية فسمى ارباب الانواع فانه
يعنى افلاطون ذهب الى انه لكل نوع جسمانى من الافلاك والكواكب والبسائط
العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد قائم بذاته معين وحافظ اياه انتهى * ثم اى
رأيت مناسبا بهذا المقام ان اذكر ما ذكره العلامة الثانى الهمام سعد الدين الناقد
فى شرحه على المقاصد حيث قال هنالك ذهب بعض المتألهين من الحكماء ونسب

الى القدماء الى ان بين عالمي الحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس في تجرد
المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه اى في ذلك العالم لكل موجود من المجردات
والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوزاع والهيئات والطعوم
والروائح مثال قائم بذاته معلق لافى مادة ومحل وذلك المثل يظهر للحس بمعونة مظهر
يقع الميم وسكون الظاء وقم الهاء كالمرآة والخيال والماء والهواو نحو ذلك وينقل
اى ذلك المثل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اى ظهوره كما اذا فسدت المرآة او الخيال
او زال المقابل او التخييل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم
الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه
واشراقات العالم العقلى وهذا ما قاله الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم
الحسى لا يتناهى عجايبه ولا يحصى مدنه جمع مدينة ومن جملة تلك المدن جابلقا
وجابر صاوها مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق
ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والقيلان لكونها من قبيل المثل
والنفوس الناطقة المفارقة للظاهرة فيها وبه اى بذلك العالم يظهر المجردات فى
صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل
والفاعل وعليه بنوا اى الحكماء المثلهون امرا له الجسمانى فان البدن المثالى الذى
يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة
فتلذذ وتأتلم باللذات والآلآم انتهى (والبعض) الآخر ذهب (الى قيامها) اى
الى قيام تلك الصور المجردة التى هى علمه تعالى بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات
يشعر بذلك اى يكون تلك الصور قائمة بذاته تعالى (لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه)
اى بنفى ذلك القيام (حيث قال هو) اى البارى تعالى (يعقل) اى يعلم (الاشياء)
والمراد غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة لعم تلك الاشياء عندهم (دفعه) اى
من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الدفعى الآتى يستلزم حدوث
تعقلها وهو محال فالمراد من الاشياء غير ذاته كاسبق لما سبق آنفا فان قلت ترتب
الموجودات فى الوجود بأبى عن ذلك قلنا نعم لو كان علمه تعالى زمانيا لكنه ليس
بزمانى يجرى فيه كان وسيكون ويكون فتأمل (من غير ان يتكرر فيها) اى فى تلك
الاشياء (صورها) اى صور الاشياء (فى جوهره) اى ذاته تعالى او يتصور
حقيقة ذاته تعالى (اضافة لفظ حقيقة الى ذات من قبيل شجر الاراك
اعنى الاضافة اليسانية (بصورها) اى بصورة شئ منها اى من الاشياء

بناء على اضمحلال الجمعية بالاضافة الجنسية والا لم يصح مقابلته للشق الاول هذا كلام الكنبوى (بل يفيض) من الفيضان بمعنى يصدر بعد الدفعة لامن الافاضة (عنها) اى عن حقيقة ذاته تعالى (صورها) اى صور الاشياء سواء كانت صوراً خارجية كفى صور العقول القديمة او صوراً علمية كفى صور الحوادث المرتسمة فى بعض العقول (معقولة) اى معلومة حال من الصور قال الخلقالى اى يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة له تعالى فى تمثيلها الى صور آخر (وهو) اى ما فى الشفاء من انه تعالى يعلم الاشياء دفعة وعلمه بسيط (اولى بأن يكون عقلاً) اى علماً بمعنى الصورة الحاصلة عند المجرد (من) بمعنى اللام الاجلية (تلك الصور الفائضة من عقلية) اى علميته فادراك الواجب الاشياء هو نفس الاشياء ووجه الاولوية انه لا يحتاج على هذا التقدير الى صور اخرى كما سيظهر ولانه على تقدير قيام الصورة لذاته تعالى كما هو ظاهر عبارة الاشارات يلزم مفاسد منها كون الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً معاً لشيء واحد ومنها كونه تعالى موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية ومنها القول بكونه تعالى محلاً لمخلولاته الممكنة المتكثرة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً والى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء (ولانه) وفى بعض النسخ لانه بلا واو متعلق بقوله الآتى فيعقل من ذاته كل شئ وبيان لتعلق الاشياء لبيان انه فان العلم بالسبب يوجب العلم بالسبب على ما هو المقرر عندهم (يعقل ذاته بذاته وانه) عطف على ذاته ويحتمل الحالية (مبدأ لكل شئ) اى الواجب تعالى يعقل ان ذاته مبدأ لكل شئ بلا واسطة صور (فيعقل من ذاته كل شئ) اعلم ان العلم على نوعين حضورى وهو حصول المعلومات عند العلم بذاته وهو معنى ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول وحصول وهو حصول المعلومات عند العالم بصورة (وكلام شارح الاشارات) نصير الدين الطوسى الكائن (فى شرح الاشارات و) فى (غيره يحوم) اى يدور (حول ظاهر كلام الشفاء) الكائن (فى هذا الموضع) وانما قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل كلامه على نفي قيام صور بذاته تعالى فى مرتبة العلم الاجالى واثبات قيامها به فى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو مرتبة اليجاد بناء على ان الكثرة العارضة لا تنقدح فى وحدته الذاتية فيكون موافقاً لما فى الاشارات وقال بعض المحشين اقول كلام الشفاء علمه اجالى عين ذاته ويحيط بالاشياء احاطة النواة بالشجرة كما حققناه لك فيما سبق وهو العلم لا يحتاج الى وجود المعلوم بالذات

ولابواسطة مجردة بخلاف ما يستفاد من كلام المحقق الطوسي انتهى . اعلم ان الشيخ ادعى في هذا المقام امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذاتها لا بصورها المرتسمة في ذاته تعالى ودليل هذا المدعى قوله وهو اولى الخ وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى ودليل هذا المدعى قوله ولانه يعقل ذاته بذاته وانه مبدأ الخ وهو مبنى على أصلهم من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما ذكرته آنفاً من دليل قوله يحوم الخ قوله (فانه) اى شارح الاشارات (قال كالا يحتاج العاقل) اى النفس الناطقة (فى ادراك ذاته لذاته) متعلق بالا ادراك بلا واسطة آلة جسمانية ولا مشاركة (الى صورة غير صورة ذاته) الاضافة بيانية اى ذات العاقل اى غير هويته الخارجية (التى هو) اى العاقل (بها) اى بتلك الصورة (هو) اى عاقل فيكون الصورة الماهية فيكون الاحتياج الى الذات نفسها فان الاضافة بيانية كما سبق آنفاً اى بيانية لغوية فافهم (لاحتياج اينما فى ادراك ما يصدر من ذاته لذاته) بلا واسطة ولا مشاركة (الى) متعلق بلا يحتاج (صورة غير صورة ذلك الصادر التى هو) اى ذلك الصادر (بها) اى بتلك الصورة (هو) اى ذلك الصادر لانه اذا كانت الصورة المجردة التى هو بها حاضرة عنده لا يحتاج الى حضور صورة اخرى مساوية له . قال مولانا الكلبى هذا اى قوله لا يحتاج الخ صريح فى ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار الآتى وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنها مشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالى اما حقية المقدم فبالوجدان واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لملاقة الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعقل فيوجهه الاقوى بالطريق الاولى انتهى قوله (واعتبر) عدم احتياج الواجب فى الادراك الى صورة (من نفسك) كائن بمنزلة التنبيه للماءد من عدم الاحتياج بذاته فكأنه قال ان لم يعتبر بذلك فاعتبر من نفسك فيكون قياسا للثائب على الشاهد فعلى هذا لا يرد ما اورده بعض المحشين عند قوله قلت هذا الكلام . وقال يوسف قره باغى دفع اى قوله واعتبر الخ دفع لاستبعاد كون العلم بالمعلول نفس المعلول بأنك تعقل الصورة الحاصلة فى نفسك التى هى صورة علمية للمعلومات

الخارجية بذات تلك الصورة لا بصورة غير تلك الصورة حتى تتضاعف الصور مع انك لست مستقلا في عليّة تلك الصورة انتهى (انك اذا تعقلت شيئا) اى اذا اردت تعقل شئ * (بصورة تتصورها) اى تلك الصورة في العلم الحسولى (او تستحضرها) اى تلك الصورة في العلم الحضورى (فهى) اى تلك الصورة (صادرة عنك) لعل مراده اى الطوسى الصدور بحسب الظاهر لا الحقيقى لانه يخالف لما اسأفه من ان التحقيق في مذهبهم ان المؤثر في الكل هو الله تعالى (لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركتهما) وهى المتصور الذى تصوره (من غيرك) اى بمشاركته كاشته من غيرك وقيل فى بيانها بل بمشاركته ما كالبارى تعالى عز وجل انتهى * قال بعض الافاضل فراده بالصدور بمشاركته الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة وما يتوقف هى عليه من المحل الذى هو النفس وسائر العلل المدة وغير المدة وبالصدور الاستقلالى ان يكون وجود الكل اعنى الصادر وما يتوقف عليه بايجاد الواجب تعالى ان يتوقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شئ وبالصدور الاستقلالى ان لا يتوقف على شئ كاتوجه الشارح فى الوجه السابع الآتى فانه مبطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب ببناء على ان جميع الممكنات مترتبة يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر عندهم (ومع ذلك فأنت لاتعقل تلك الصورة بغيرها) اى بغير تلك الصورة (بل كاتعقل ذلك الشئ بها) اى بتلك الصورة لكونها مرآة ملاحظة الشئ (كذلك تعقلها) اى تلك الصورة (ايضا بنفسها) لاتحاد المرئى والمرآة فالمعقولة عارضة للصورة اولادى الصورة ثانيا وبواسطتها وهذا كما يرى المرآة اولادى بواسطتها الصورة المرتسمة فيها وتحقيق ذلك ان العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس اولا كاللعانى الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها معلومة معلوما بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ما قال كذا فى الكلبوى (من غير ان يتضاعف الصور فىك) لامتناع اجتماع المثليين فى محل واحد ولئلا يلزم الدور او التسلسل (بل انما يتضاعف اعتبارك المتعاقبة بذاتك) يعنى بذات العاقل يعنى ان ههنا علمين احدهما حصولى وهو العلم بالشئ بصورته وثانيهما حضورى وهو العلم بالصورة بذاتها كما سبق نبذة من تعريفهما فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصورة فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فى ذلك العلمين المتعلقة بذاتك او بالصورة فقط كما قال الشارح (او بتلك الصورة فقط) متعلق بالتعلق لا بالاعتبارات (او على

سبيل التركيب) وذلك لان اعتبار كونك عاقلا للصورة غير اعتبار كونك عاقلا
لدى الصورة وكذا اعتبار كون تلك الصورة صورة ادراكية للشيء غير اعتبار
كونها صورة ادراكية لنفسها ويعلم منها حال التركيب (واذا كان حالك مع ما يصدر
عك بمشاركة غيرك هذه) منصوب المحل على ان يكون خبر كان اى هذه الحال
(فا) اى فأي شيء (ظنك بحال العاقل) اى العالم اى الواجب تعالى (مع ما يصدر
عند ذاته) اى لا بمشاركة الغير والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بمشاركة
الغير فلذا قال (من غير مداخلة غيره فيه) فظهر ان المراد بالعاقل هو الواجب تعالى
كما فسره به آفنا والحاصل انه كلما كان الصور العقلية الصادر عنها بالمشاركة معلومة
لنا بذواتها يلزم ان يكون الصادر عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذاتها
كما سيأتى من الكتبوى في الوجه الاول قوله (ولا تنظن) الخ جواب سؤال مقدور
وهو ان حلول الصورة في نفسك شرط في تعقلك اياها ولذلك يصدر منك من غير
صورة اخرى بخلاف ما يصدر من الفاعل وحده فانه لا حلول فيه فالقياس عليه
قياس مع الفارق اى قياس ذاتنا على الواجب مع الفارق فأجاب بأن الحصول انما هو شرط
في تعقلك اياها بل مدار العملية على الحصول ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله (ان كونك
محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها) اى الصورة بنفسها حتى يرد انه
يستلزم كون الواجب محلا للمعلوم الصادر عنه (فانك تعقل) ابطال للسند وهو قوله
السابق آفنا اعنى ان كونك الخ اذ هو سند للمنع المطوى فافهم قوله (ذاتك)
مفعول به صريح لثقل (مع انك لست محلالها) اى لذاتك قوله (بل انما) الخ تعيين
لمنشأ غلط الظن (كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة)
لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول في محل (لك الذى هو) الحصول
(شرط في تعقلك) بالعلم الحضورى اذ مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم
للعالم (اياها) اى الصورة (فان حصلت) ماض مؤنث من الثلاثى (تلك الصورة
لك بوجه آخر غير الحلول فيك) كعلم النفس بذاتها من غير الحلول (حصل التعقل)
حضوريا (من غير حلول فيك) فعلم ان الحلول ليس شرطا للتعقل ولا يرد انه شرط
بالواسطة لان الحصول اعم لا يتوقف على الحلول قوله (ومع اعم) الخ جواب
سؤال مقدر تقديره ان يقال ان حصول الصورة للقابل اقوى من حصولها
للفاعل فاقولك بقياس علم الله تعالى العاقل القوى على علم القابل الناقص فأجاب
بقوله ومعلوم (ان حصول الشيء لفاعله) والمراد من حصول الشيء لفاعله

فما نحن فيه كونه حاضرا عنده فافهم (في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول
الشيء لقابله) بل هو اقوى كما صرح به الخليلي (فاذن) اى اذا اعتبرت فاذن
(المعلومات الذاتية) اى الصادرة عن الذات يعنى عن الله تعالى من ذاته لذاته التى
ذكرها بقوله هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه الخ فهى اعم من ان يكون
اعيانا في الخارج او صوراً في الذهن كصور الانسان ولعقول فان جميعها صادرة عنه
تعالى (للعقل القائل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه) تعالى (فهو) تعالى
(عاقل ايها) اى المعلومات الذاتية (من غير ان يكون هى) اى تلك المعلومات
(حالة) من الحلول لا من الحال (فيه) تعالى قوله (واذ قد تقدم هذا قول)
حال كونه من تمة كلام شارح الاشارات شروع في اقامة البرهان على المطلوب بعد
تمهيد تلك المقدمات وتقريبه الى الافهام (قد علمت) من قوله كما لا يحتاج العاقل
في ادراك ذاته بذاته الخ (ان الاول) المراد منه الواجب تعالى كما هو اى الاول
اسم شريف من اسمائه سبحانه وتعالى (عاقل) اى عالم (لذاته) يعنى ان ذاته
معقول ومعلوم له (من غير تغاير بين ذاته وعقله) اى علمه (لذاته في الوجود) بحسب
نفس الامر (الا في اعتبار المتعبرين) فان ذاته معلوم من حيث انه مجرد يحصل
عند مجرد وعلم اى ذاته علم من حيث يتكشف به حاله او نقول ذاته معلوم من حيث
الذات وعلم من حيث هو حاصل لذاته قال بعض الافاضل يعنى ان التغاير بينهما
انما هو في اعتبار المتعبرين لا في ذاته تعالى فالتغاير الاعتبارى واسطة في الفهم
والتفهم وليس واسطة في ثبوت حتى يلزم ان لا يكون ذاته تعالى عاقلا بذاته مع
قطع النظر عن التغاير الاعتبارى وان لا يكون عالما بالتغاير الاعتبارى قوله (وحكمت)
الماضى المذكور المخاطب معطوف على قوله قد علمت اى كنت حاكما لما لا وجود له
في نفس الامر كما نياب الاغوال الباء في (بأن) متعلق بحكمت (عقله) اى علمه
وادراكه ذاته لان ادراكه ذاته نفس ذاته فاذا كان ذاته علة كان ادراكه ايضا علة قوله
(لذاته) يحتمل المعنيين (علة لعقله لمعلوله الاول) اى لعلمه لمعلوله الاول وهو
العقل الاول الذى يقال له القلم في لسان الشرع والعقل الفعّال الذى يقال له
جبرائيل في لسان الشرع على قول لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما مر غير مرة
فهنا اربعة اشياء ذاته تعالى وعلمه تعالى لذاته وذات العقل الاول والعلم
لذات العقل الاول ثم ذاته تعالى علة لذات العقل الاول وعلمه تعالى لذاته علة
للعلم بالعقل الاول لان ذاته تعالى لما كان علة لذات العقل الاول والعلم بالعلة

وهي ذات الواجب تعالى يوجب العلم بالمعلول ثبت ان علمه تعالى لذاته علة
 للعلم بالعقل الاول ثم ان نسبة علمه تعالى بذاته بأى وجه كان كان نسبة علمه تعالى للمصدر
 عن ذاته بهذا الوجه وهو الاتحاد في الوجود والتغاير في الاعتبار (فاذا حكمت)
 بكون العلتين اعنى ذاته وعقله (اى علمه) لذاته (تعالى) شيئا واحداً في الوجود
 من غير تغاير (بين ذاته وعقله لذاته) (فاحكم بكون المعلولين) اى يجب ان تحكم
 انت بكونهما (اعنى المعلول الاول) اى العقل الاول (وعقل) اى علم (الاول)
 اى الواجب (له) اى للمعلول الاول (شيئا واحداً) في الوجود النفس الامرى
 بأن يكون موجودا خارجيا واحدا لا بأن يكون موجودا واحدا عليا
 ادعية الذات لذات المعلول الاول بطريق الاتحاد في الخارج كذا
 في الكائنات (من غير تغاير) لا بالذات ولا بالاعتبار جملة (يقتضى)
 صفة تغاير (كون احدهما) اى كون احد المعلولين (مبينا) اى مخالفا (للاول)
 اى الله تعالى (و) يقتضى كون (الثانى) قال السيلكوتى اعنى العقل الاول وقيل
 هو اى الثانى علمه تعالى للمعلول الاول اقول انى اظن ان ما رأيت في نسخة السيلكوتى
 المطبوعة من كون العقل الاول معرفا باللام غلط بل الصحيح عقل الاول بلالام التعريف
 على طريق الاضافة اضافة المصدر الى فاعله فيكون حينئذ ما فى السيلكوتى وما فى قيل
 متحدان فى المعنى لان عقل الاول بمعنى علم الاول اى علم الله تعالى فافهم (متقرا)
 اى بصورة ادراكية (فيه) تعالى (وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين) اى وجود
 الاول وتقله للمعلول الاول وقيل فى التعبير والتفسير اى ذات الواجب وعلمه لذاته
 اعتباريا محضا (فاحكم بكونه) اى التغاير (بين المعلولين كذلك) اى اعتباريا محضا
 (فاذا وجود المعلول الاول هو نفس) اى ذات (عقل) اى علم الاول يعنى الواجب
 تعالى (اياه) اى المعلول الاول من غير احتياج له فى علمه اياه الى صورة مستفاد
 مستأنفة كفى العلم الحصى (تحل) من الحلول لا من الحلال اى تدخل (فى ذات
 الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا) فمن افترى عليه بذلك كذا فكان جسيما خسيرا
 فكان امره عسيرا او كان الله لمن خالف لذلك المفترى نصيرا . قال استاذنا الكنبوى
 والظاهر ان مراده وكذا الكلام فى المعلولات الذاتية الباقية بناء على جريان
 الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول
 الثانى لا يصدر عنه الا المعلول الثانى ولذا احتاجوا فى صدور المعلول الثالث الى
 شرط آخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا واعتبارا فى وحدتها بالقياس الى المعلول المعين

الارى انهم لم يخصصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بصدر المعلول
الاول بل اجروها في سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب الذات كما في قولهم
الجسم لا يكون فاعلا و منفصلا من جهة واحدة اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل
هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته منفعل نعم لا يجرى الدليل الثاني
لجواز ارتسام صورة المعلول الثاني في المعلول الاول بل صورة كل معلول متأخر
في كل معلول متقدم انتهى . ثم توجه ان يقال ان قاعدة الحضور بذاته من غير
حاجة الى صورة مستأنفة لا تجرى في الحوادث والا كانت الحوادث قديمة او كان علم
الواجب بها حادثا ولا في المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون الواجب
تعالى عللها . وهو باطل فأجاب عنه بقوله (ثم لما كانت الجواهر العقلية) حال كونه
من تمة شارح الاشارات والمراد بالجواهر العقلية هو العقول العشرة (تعقل) بالعلم
الحصولي (مالم يس عملولات لها لحصول صورها) اى صور المعلولات (فيها)
اى في تلك الجواهر العقلية (وهى) اى تلك الجواهر (تعقل) فعل لا مصدر
(الاول) مفعوله (الواجب) صفة الاول (و) الحال (لا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت) جواب لما (جميع صور الموجودات الكلية) صفة للصور
(والجزئية) عطف الصفة على الصفة (اذهى) اى الجزئية فى الحقيقة صفة بعد
الصفة للصور (على ما هى عليه فى الوجود حاصلة) خبر منصوب لكانت (فيها)
اى فى تلك الجواهر بناء على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واذا علم كل من الجواهر
العقلية بأن الواجب تعالى علة لكل شئ علم كل شئ من الجواهر الموجودات قديمة
كانت او حادثه مادية كانت او مجردة جوهر او عرضا (والاول الواجب يعقل)
اى يعلم (تلك الجواهر مع تلك الصور) عقلا حضوريا (لا بصور غيرها) اى غير
تلك الجواهر وغير تلك الصور قيل فيه الظاهر ان القائل بهذه الطريقة ايضا قائل بأن
علمه تعالى بجميع الاشياء حضورى والحضورى انما يكون بحضور الاشياء بانفسها
والحال فى العقل انما هى الصور فكيف يتصور كون علمه تعالى مطلقا حضوريا اللهم
الا ان يقال علمه من وجهين احدهما من هذه الجهة وثانيهما من جهة انه تعالى علة
الاشياء والكل حاضر عنده فافهم (بل باعيان) اى بانفس (تلك الصور والجواهر)
قيل الظاهر انه اراد بأعيان تلك الجواهر والصور نفس ماهيات الجواهر
والموجودات من غير ملاحظة الوجود ولم يردبه ماهيات الجواهر والموجودات
على ما هى عليه فى الوجود ولذا عطف عليه قوله وكذلك الوجود الخ والا فلا حاجة الى

هذا القول فلي هذا لا يخلو قوله والصورة من نوع استخدام فافهم (وكذلك الوجود) من حيث هو وجود (على ما هو عليه) هذا اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شئ الا انه لا يكون علة لنفس الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعي فلا يكون معلولا فأجاب بأنه علة لكل شئ بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء باحوالها قال بعض الافاضل توضيح الكلام ان الجواهر العقلية تعقل ما ليس معلولات لها بالعالم الحسولى وجميع الموجودات ليس معلولات لها اذ لا موجود الا وهو الخ فالجواهر العقلية تعقل جميع الموجودات بالحسولى والواجب يعقل الجواهر بالعالم الحسولى لكونها معلولاته تعالى فيعقل ما حصل عند الجواهر العقلية بالحضور فلم ان هذا يكون الكلام خيمه مبني على التحقيق ويمكن ان يكون قوله ولا موجود الخ مبني على التحقيق وما قبله مبني على المشهور وتوضيح المشهور ان علم الجواهر العقلية لمعلولاته الموجودات حضورى ولما عدها حضورى وعلم الواجب بالجواهر حضورى وتوضيح التحقيق ان علم الجواهر بجميع الموجودات حضورى اذ ليس هى معلولات لها وعلم الواجب بالجواهر والموجودات حضورى كما ذكرنا انتهى (فاذا لا يعزب) اى اذا كان الجواهر العقلية وما فيها من الصور الكلية والجزئية معقولة له تعالى لا يعزب اى لا يخرج (عنه) اى عن علمه سبحانه وتعالى (ذرة) اى شئ حقير من الاشياء فكيف يخرج عنه شئ كبير منها فلا يخرج عنه شئ من غير ارتسام فيه بل علما حضوريا كالصفة عند الناظر فلذا قال (من غير لزوم محال) باضافتين وهو كلزوم الاحساس بالآلة الجسمانية وقيل وهو اى المحال التكثر فى ذاته وصفاته الحقيقية وكونه تعالى فاعلا وقابلا ومحلا للمعلولات وغير ذلك من المحالات التى ذكرها الطوسى فى شرح الاشارات فى الرد على الشيخ فانه لما كان علمه تعالى بالاشياء بحضورها لا بحضور صورها لم يلزم شئ من ذلك انتهى هنا كلام شارح الاشارات (قلت هذا الكلام اقناعى) اى خطابى فى مقام البرهانى فلا يكون صحيحا لانه لا يفيد الا الظن قال بعض الافاضل اقول الابحاث المذكورة سوى السابع والثامن ايتوجه لو كان مراد شارح الاشارات كما مر الاستدلال على ان علم الواجب حضورى لا ارتسامى واما ان كان مراده دفع الاستبعادات التى ربما يتوهم توجيهها على تقدير كون علمه تعالى حضوريا فلا والظاهر هو هذا انتهى (من وجوه) ثمانية آتية (الاول) منها ان (ما ذكره) صاحب الاشارات (من انه) اى الشأن

(كالا يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين) اى غير معلوم لابداهة ولا كسبا فيكون منعا للدلل بالاعتبار المذكور قال بعض الافاضل هنا اى في قوله غير بين * واعلم ان المحقق الطوسى قرر ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بالمعلول وعلى هذا يلزم ان يكون الاول تعالى علما بالصادر الاول وليس ذلك بالانطباع والحلول والاتحاد بل هو بالحضور قوله وما ذكره مبنى على قصدشئ * وهو انما كان منع المدلل راجعا الى دليله باعتبار مقدمته المعينة قصد ارجاعه اليه بالتعيين فقال وما ذكره من ان الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه اى المطلب ولا بالتأنيس به قوله (فان) الخ سند للمنع (الصورة العقلية) اى العلمية (القائمة بذات العاقل) من الممكنات اى بذات زيد العاقل مثلا (من صفات ذاته والذات مع سائر) اى جميع (صفاته حاضرة عند نفسه) اى العاقل (غير غائب عنها) اى عن النفس فتعقل الصورة التى هى صورة علمية من غير احتياج الى صورة اخرى لكونها صفة للذات واستلزام حضور الذات حضورها لالكونها مستغنى عنها بالكلية ويعلم من هذا ايضا ان للحلول مدخلة لانها صفة له والصفة بمنزلة الحال فافهم (وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره) اى الواجب (مستلزما لحضوره) اى المعلول الاول (وادراكه) اى الواجب مستلزما (لادراكه) اى المعلول الاول فالقياس عن نفسك قياس مع الفارق * قال مولانا الخليلى معنى انه اعتبر فى كون الشئ مدركا لشيء كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأدى اذا كان الشئ المدرك بفتح الراء عين المدرك بكسر الراء او كان قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره اى المعلول الاول عنده تعالى فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه اى المعلول الاول حاضرا عنده تعالى ممنوع انتهى (الثانى) اى الوجه الثانى من الوجوه الثمانية (ان تعقل) الانسان (الصورة بنفسها) اى بنفس الصورة (من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة) وفى نسخة لعلاقة (الصدور) اى لاجل صدور تلك الصورة من العاقل فقط ذكر الصدور بالمشاركة وبعد المشاركة لاجل اثبات ان الحصول بلا مشاركة الغير اقوى من الحصول بالمشاركة والعلم انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان حاصل فيه او لا لهذا المنع ايضا راجع الى منع كون العلم مطلق الحصول لغيره

لجواز اعتبار القيام فيه على مانص به الفاضل السيلكوتى بعينه . قال مولانا الكلنبوى قوله الثانى الخ منع لتلك الملازمة اى فى واذا كان حالك الخ ايضا مع تعيين منشأ الغلط وحاصله انما يتم تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعقل لعلاقة الصدور كادل عليه كلامه حيث علق الحكم فى المقدمة الواضحة وفى طرفى الملازمة بالمشق الدال على علية مأخذ الاشتقاق اعنى الصادرة بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور مع الحلول انتهى (حتى يقال اذا تعقل النفس صورة) اى صورة شئ (بنفسها) اى بنفس تلك الصورة من غير احتياج الى صورة اخرى (مع انها) اى الصورة (صادرة عنها) اى عن النفس بمشاركة (غيرها) اى غير النفس (فبالاولى ان لا يحتاج العقل) تعالى (فى تصور ما) اى فى تصور شئ (يصدر) ذلك الشئ (عنه) اى عن العقل تعالى (لذاته) اى لذات ذلك الشئ (من غير مداخلته غيره) اى غير ذلك الشئ (بل) اضراب عن قوله ليس لعلاقة الصدور (تعقل) مبتدأ (الصورة) مضاف اليه لتعقل (بعلاقة الحلول) خبر المبتدأ اى الحلول فى النفس لانها قابلة للصورة غير صادرة عنها قال الجامى لو كانت علاقة التعقل بالضرورة منحصرة فى الحلول والايجاد كفى هذا التفى اذ يعلم كل حال من المحل وكل منهما خلاف الواقع فان كثيرا من صفات المدرك لا تعلم ولا يعلم كثيرا مما لا يحل فيها كتعقل الفاعل نفسه انتهى (اوبالصدور مع الحلول) اى الصدور الظاهرى كما قاله الكلنبوى فيما سبق من قوله فهى صادرة عنك ولا حلول للمحلل الاول فى الواجب تعالى عن ذلك فالقياس مع الفارق قوله (نعم) الخ اى بيان لمنشأ الغلط (لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها) اى عن النفس (من الاور الغير الحالة) من الحلول لان الحال فافهم (فيها) اى فى النفس (بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعى) اسم مفعول اى مدعى شارح الاشارات وهو ان تعقل الواجب الصورة بنفسها من غير حاجة الى صورة اخرى وفى بعض النسخ لكان مقربا لهذا المدعى اى الى الحق لسلامته عن الوجوه الخمسة الاول سوى الشق الثانى من الرابع وهو قوله بل يكاد ان يكون مصادرة (وليس الامر كذلك فانا نحتاج فى تصور الامور) اى افعالنا (الصادرة عنا) الغير الحالة فينا سواء كانت قائمة بنا كما فى حركات اعضائنا او بحمل آخر كما فى الاشكال التى نرسمها فان الكل مبين لنا اى انفسنا الناطقة فلذا قال (المبينة لنا) اى للنفس الناطقة لانها ليست عين النفس الناطقة ولا صفة لها (الى) متعلق بـ نحتاج (الصورة) المتترعة القائمة بنفوسنا (كما يشهد به

(الوجدان) ظاهره دعوى البدهة في الوجود الذهني مع انه من اعظم المعارك
 (الثالث) من الوجوه الثمانية (ان قوله لا تنظن) الخ حاصله ابطال لسند منع
 المقدمة الواضحة فافهم (ان كونك محال تلك الصورة شرط في تعقلك ايها) يعنى
 هذا الشرط باطل (فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف) لانه ابطال
 للسند الاخص من المنع اذ هنا سند آخر لا يبطل بما ذكره (لانه يجوز ان يكون
 شرط التعقل بذاته من غير احتياج الى صورة اخرى (احد) بالنصب (الامرين)
 يعنى يجوز ان يكون تعقل الشئ من غير احتياج الى صورة اخرى مشروطا بأحد
 الامرين وتوضيحه يجوز ان يكون تعقل الشئ من غير احتياج الى صورة اخرى
 مختصا بذات العاقل وصفته وماعداها يجوز ان لا يمكن تعقله من غير احتياج الى
 صورة اخرى والعقل الاول ليس ذات الواجب ولا صفته فتعقله لا يكون الابصورة
 اخرى وقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق فتأمل (من كونه) اى المقول
 (ذات العاقل) كافي علم النفس ذاتها (او وصفاله) اى للعاقل كافي علم النفس
 بالصورة القائمة بها وهو لا يكون الا بالحاول فلا يتم المدعى لان المعلول الاول
 ليس ذات الواجب تعالى ولا وصفاله (الرابع) من الوجوه الثمانية الخ هذا منع
 لتفرع هذا القول على ماسبق واذا لم يتفرع على ماسبق كان حكما بلا دليل فيكاد
 ان يكون مصادرة كما قال مولانا الكلبوي منع على بناء المجهول هذا القول المتفرع على
 ماسبق بقصد ارجاعه الى القول الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ماسبق
 كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة
 بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وهذا الحكم
 تعقل الفاعل بالمشاركة لما صدر عنه فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على
 قريب منه انتهى (ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل
 التعقل غير ظاهر) لما عرفت من انه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين فحاصله منع
 الملازمة اعنى حصلت التعقل (بل يكاد ان يكون مصادرة) تقدم آتفا جواب
 ان يكون قريبا من المصادرة دون نفس المصادرة نقلا عن الكلبوية ووافقه
 وايده كلام بعض الافاضل بأن قال لان المصادرة هو ان يكون المدعى عين الدليل
 او جزؤه وما يتوقف هو عليه وقوله وان حصلت الخ يتوقف على عدم كونك محلا
 لتلك الصورة وهو عين المدعى الا انه لما لم يكن هذا القول على صورة الدليل لم يكن
 مصادرة صرفة بل كاد ان يكون مصادرة فافهم انتهى * واعلم ان المصادرة التى

سبق تقسيمها الاجمالى آنفا كائنة على اربعة اوجه • احدها ان يكون المدعى عين الدليل • والثانى ان يكون جزء الدليل • والثالث ان يكون المدعى موقوفا عليه لصحة الدليل • والرابع ان يكون موقوفا عليه لجزء الدليل والكل باطل لاشتماله الدور والتسلسل (الخامس) من الوجوه الثمانية (ان قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله) اى الشئ وهو اى الفاعل الواجب تعالى فى الاعتبار المذكور (فى كونه) اى الحصول (حصولا لغيره) اى الشئ (ليس دون حصول الشئ لقابله) وهوانت فى الاعتبار المزبور (ان اراد) المحقق الطوسى (بدان حصوله) اى الشئ (بالنظر الى القابل) كانت وكزيد وعمرو ويمكن (وبالنظر الى لفاعل) اى الواجب تعالى (واجب) اورد عليه ان نسبة الفاعل الى المفعول انما يكون بالوجوب اذا اجتمع فيه شرائط التأثير وامابدها ونها فنسبته بالامكان وكذا القابل اذا اجتمع فيه شرائط القبول بالوجوب وانت تعلم ضعفه لان القابلية وان كانت تامة لكن لا يستلزم حصول المفعول بالفعل هذا مانص عليه الجامى بعبارة (فيكون حصوله للفاعل او كدواوثق) من حصول الشئ للقابل فلا يلزم عدم استعمال افضل التفضيل بأحد الوجوه الثلاثة (فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم) لان الفاعل قد يوجب المعلول ويصدر من غير توقف على غيره بخلاف الفاعل فتأمل (لكن لا يظهر ان الحصول على أى وجه كان) من الوجوب والامكان او من القوة والضعف وهو الاوفق لما بعده كان الاول اوفق لما قبله (يكفى فى حصول التعقل) ولا يحتاج الى الحلول كما هو المناسب لماسبق ولا يحتاج الى شرط وهو المناسب لما بعده فافهم • قال هنا بعض الافاضل حاصله انما لانسلم ان الحصول للفاعل كافى فى التعقل فانه يجوز ان يكون الحصول للقابل وان كان اضعف شرطا للتعقل فى بعض المعلومات كالصورة العلية فان حصول تلك الصورة للقابل العالم شرط للتعقل القابل اياها ولا يكون الحصول للفاعل كذلك وان كان او كدواوثق وليس معناه ان الحصول للقابل شرط للتعقل فى جميع المعلومات حتى يرد عليه ما قيل ان الحصول للقابل ليس شرطا للتعقل فان النفس طلمة بذاتها انتهى (بل ربما كان هذا النحو) اى النوع (من الحصول) واراد تفسير النحو من الحصول فقال (اعنى الحصول للقابل فى بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب) فاظر الى الفاعل (والامكان) فاظر الى القابل (شرط التعقل) بنصب شرط خبر كان الاول يعنى

قوله قيل قاله الجامى
منه

خبر كان في قوله ربما كان (كما ان حصول السواد للقابل) كالحبشي (شرط الاتصاف)
 اي اتصاف القابل (بالسواد وحصوله) اي السواد للفاعل وان كان اقوى
 من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به اي اتصاف الفاعل به اي بالسواد كما
 في الباري تعالى وتقدس فانه فاعل السواد وليس يتصف به والاوضح ان يقال
 مثلاً في الخارج شخصاً اسود وفيه حصول السوادية لذلك الشخص وحصولها
 للواجب تعالى ايضاً بمعنى انه موجودها وخالقها لانه متصف بها وحصول
 ذلك السوادية بالنسبة الى الواجب تعالى اقوى من حصوله في ذلك الشخص مع
 ان المتعلق لها ذلك الشخص (وان اراد به) اي بقوله ومعلوم الخ (ان حصوله)
 بقطع النظر عن ان حصوله نظراً الى القابل ممكن ونظراً الى الفاعل واجب تدبر
 (للفاعل في كونه) اي الشيء (علمائيس دون حصوله للقابل في ذلك) اي في كونه
 علماً (فمنوع) فان الحصول للقابل نفس العلم دون الحصول للفاعل . قال الكلبي
 يعني وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في كونه حصولاً للغير
 بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث انتهى . ثم اني وجدت نسخ
 الجلال في هذا المقام اعني آخر الوجه الخامس متخالفة حتى وجدت بعضها منها
 هكذا وان اراد ان حصوله للقابل كما كان بغير صورة كذلك حصوله للفاعل يكون بغير
 صورة فمنوع لجواز ان يكون ذلك مشروطاً بمورلات توجد في الفاعل الوجه (السادس)
 من تلك الوجوه الثمانية (ان قوله اذ حكمت بكون العلتين اعني ذاته تعالى وتعالى)
 اي علمه تعالى (لذاته) تعالى شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلومين
 ايضاً اعني المعلوم الاول (اي العقل الاول من العقول العشرة) (وعقل الاول)
 اي علم الواجب تعالى اي للمعلوم الاول (شيئاً واحداً تحكم) خبران و (بحث)
 صفة تحكم وهو اي البحث بفتح الباء وسكون الحاء المهمة بمعنى صرف ومحض غاية
 منع للملازمة الاستفادة من قوله اذ حكمت فاحكم (اذ المعلوم الاول) اي العقل
 الاول (بالاعتبارات الثلاث) وهي وجوده في نفسه ووجوبه لعلته وامكانه لذاته
 علة للمعولات الثلاث المتباينة في الوجود وهي العقل الثاني الصادر عنه باعتبار
 وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه
 باعتبار وجوبه بموجبه الواجب لذاته . قال في شرح المواقف قالوا اذا ثبت
 ان الصادر الاول عقل ذو اعتبارات ثلاث وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه
 لذاته فيصدر عنه لكل اعتبار اثر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه

بالغير يصدر نفس وباعتبار مكانه يصدر جسم هو الفلك الاعظم انتهى (التي لا يزيد عليها) الضمير راجع الى المعلول الاول باعتبار ذاته وماهيته اى على ذات المعلول الاول وماهيته (في الخارج علة للمعلولات الثلاثة المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه) وهو ترتيب الموجودات على رأيهم يعنى ان هذه الاعتبارات الثلاث باعتبار مشتقاتها والمعلول الاول بالنسبة الى الخارج متحدة فان الممكن والموجود والواجب بالغير في الخارج متحدة (فالعلل متحدة في الوجود) وذلك لاتحادها في الذات وعدم كون الاعتبارات الثلاث زائدة عليها في الخارج (والمعلولات متباينة فيه) اى في الوجود فلا وجه لقياس احدها على الآخر والحاصل من البيان انه لا يلزم من اتحاد العلة اتحاد المعلول فتفطن الوجه (السابع) من الوجوه الثمانية (ان القول بتعقل الواجب) على طريق اضافة المصدر الى الفاعل (صور) بالنصب مفعول به صريح للتعقل (الموجودات) مضاف اليه لصور اى كون تلك الصور مدركة له له تعالى حضوريا والافتكك الصور لاتتعقل له تعالى بصورة اخرى (الكلية والجزئية) صفتان للموجودات بتوسط العطف في الثانية (بواسطة) وفي بعض النسخ بواسطة (حصولها) اى الصور (في الجواهر العقلية) اى العقول العشرة (وتعقل) بالجبر والاضافة الى (الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور) الحاصلة في الجواهر (يفضى) خبران اى يفضى بسبب كون علمه تعالى حفيظ متوقفا على امرين (الى كون علم الواجب بها) اى بتلك الصور (متأخرا) بالذات لا بالزمان (عن تعقل تلك الجواهر بتلك الصور الحاصلة فيها) فيلزم احتياجه في صفة الكمال الى الغير تعالى عن ذلك وايضا يلزم ان لا يكون تعالى علما بدون الصور المرتسمة بل انما يكون علما بتلك الصور تعالى عن ذلك فلذا قال في شرح المواقف فيكون الواجب في علمه محتاجا الى تلك الجواهر فيكون مستكملا بالغير لا بالذات وذلك شبيه نقص تعالى وتقدس انتهى قوله (على ان ارتسام) الخ الاولى ان يجعل هذا بمحابر رأسه فانه مبنى على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالصادر منه لذاته بذاته لا يكون الا المعلول ولا تخصيص لعدم الصدور لذاته بذاته بتلك الآلات وبالجواهر كذا قال بعض الافاضل بعبارة (الجزئيات المادية في الجواهر ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم) اى الفلاسفة (لا يدرك الجزئيات) بكسر التاء مفعول يدرك (المادية) بالنصب صفة الجزئيات (الا) يدركها (بالآلات جسمانية يرسم صورها) اى الجزئيات (في تلك الآلات) الجسمانية قوله (وليست) الخ

الظاهر انه جواب سؤال مقدر تقديره لم لا يجوز ان يكون الآلات حاضرة عنده تعالى وصور الجزئيات مرسمة فيها فكما ان الواجب يعقل صور الموجودات الكلية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية يجوز ان يعقل الجزئيات المادية بواسطة حصولها في الآلات فأجاب بقوله وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة بالنصب لذاته تعالى بذاته بل بشروط وآلات وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لامور متكررة فاذن لا يكون علمه تعالى حضوريا بل يحتاج الى انتزاع صورة فلا يتم المطلوب (فلايجرى فيها) اى في الجواهر (المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب) وتلك المقدمة هى قوله لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو وذلك المطلب هو كونه تعالى عالما بكل شئ بالعلم الحضورى الوجه (الثامن) من الوجوه الثمانية وانما آخر هذا الوجه مع ان مورده مقدم على السابغ لطول ذيله وكثرة بحثه فافهم . قال مولانا الكفوى هذا اى قوله الثامن الى آخره معارضة على مادعاء شارح الاشارات وايده كلام الكلينوى لانه قال معارضة لقوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الخ لا نقض اجالى كما هو وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في ايجاد المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل انتهى (انه اذا كان وجود المعلول الاول) لذات الواجب (هو نفس تعقل) اى علم (الواجب اياه) اى المعلول الاول (و) الحال (ان تعقل الواجب له) اى للمعلول الاول (ليس) اى تعقله تعالى (امرا صادرا عنه) اى عن الواجب بالاختيار (فان) الخ دليل لقوله وتعقل الواجب الخ (العلم) بالنصب اسم ان (والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار) قال بعض الافاضل الاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك في توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شأنه ذلك الترجيح انتهى (فلا يمكن صدورهما) اى العلم والقدرة والارادة (بالاختيار والا) اى اذا كان الاختيار الموقوف عليه عين الموقوف (لزوم الدور او التسلسل) وفي نسخة والا اى وان لم يلزم الدور او التسلسل يعنى لا يخلو ذلك عن احد هذين المحذورين (فاذن) جواب اذا يعنى ولو كان وجود المعلول الاول نفس تعقل

الواجب لزوم ان يكون المعلوم الاول ايجابيا اى صادرا عنه تعالى بالايجاب مع انه عندهم صادر بالاختيار فلذا قال (لا يكون صدور المعلوم الاول بالاختيار بالمعنى الذى يثبتونه وهو) اى ذلك المعنى المثبت انه (ان شاء) ان يفعل (فعل وان لم يشاء) ان يفعل (لم يفعل) واما بالمعنى الذى انبته المتكلمون اى ان شاء فعل وان شاء ترك ففتت عند الفلاسفة عن ذاته تعالى كما ذكره السيلكتى بعبارة (كما انه لا يصدق ان شاء علم) المعلوم الاول (وان لم يشاء لم يعلم) وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شانه عن ذلك وعلمه الفاضل السيلكتى بقوله لانه اذا كان وجود المعلوم الاول عين تعقل البارى اياه كان معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم (وهو) اى عدم كون صدور المعلوم الاول بالاختيار بالمعنى الذى الخ (خلاف مذهبهم) اى مخالف لمذهبهم (و) هو (يفضى) اقول هذا اللفظ اعنى افضى يفضى افضاء يستعمل فى اللغة فى معان ثلاث فى معنى جعل سبيلى المرأة واحدا بنحرق المانع بينهما فى الجماع وفى معنى مطلق الخلوة مع المرأة جامع معها اولا وفى معنى مس الساجد الارض بيده فالمناسب فى مثل هذا المقام اخذا من المعنى الاول ان يقال يفضى اى يوصل الى شئ فيه ضرر وملامة او ان يقال يفضى اى يوصل مطلقا ولكن الاول انب لمقال الشارح (الى شناعة عظيمة) والشناعة بفتح الشين مصدر من الباب الخامس بمعنى كون الشئ خارجا عن الحد والقياس فى الفضاحة والقباحة يقال شنع الشئ شناعة اذا فزع فتوصيفها بالعظيمة لمجرد المباينة ولتأكيد مضمونها وهى اى تلك الشناعة هنا صدور العالم عنه تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك فافهم قوله (بل بمحض الايجاب) عطف على قوله بالاختيار واضراب عنه (فان قلت) انت من طرف شارح الاشارات قولا خلاصته انه كما يلزم المحذور على ذلك التقدير يلزم على تقدير الاختيار ايضا (ان) وفى بعض النسخ اذ ابدل ان (كان صدور الممكنات) التى من جلتها المعلوم الاول عن الواجب بالاختيار اى بالقدرة لا بالايجاب (و) حالية او عاطفة على صدور الممكنات (الافعال الاختيارية) فمح (مبسوطة) منصوبة بالعلم والقدرة والارادة المستفادة من قوله يتوقف الخ (كما ذكرت) بفتح التاء نفاى سياق قولك التامن فان العلم والقدرة الخ (فيلزم ان يكون للحوادث) اى لكل حادث (وجود ازالى فى علمه تعالى) لكون علمه تعالى ازالى (فيلزم) حينئذ تكثر الصفات الحقيقية له تعالى بل عدم تنهاها فينطبق الجواب بان علمه تعالى بسيط اجالى ويلزم منه ايضا ما تقدم الحوادث واما

انتهاء معلومات الله تعالى ومقدوراته فافهم (اذ) علة فيلزم (تعلق العلم بالاشياء المحض
لا في الذهن ولا في الخارج لانهم غير قائمين بالوجود الذهني (محال) خبر المبتدأ
وهو تعلق (بديهية) يعني محالته ظاهر بالبداية قوله (وما يقول) الخ يعني لان لم
كون الوجود الازلي للحوادث وانما يلزم ذلك او كان تعلق العلم اذ ليس فلم لا يجوز
ان يكون العلم قدما وتعلقه حادثا (الظاهريون) بقاء النسبة وهم النافون للوجود
الذهني (من المتكلمين من ان العلم قديم) لانه صفة حقيقية لا قديم (والتعلق حادث)
وقت حدوث الحوادث فلا يلزم ان يكون للحوادث وجود اذلي من قبيل (لا يسمي)
ولا يفي (من جوع) خبر للمبتدأ وهو ما في قوله وما يقول وهو اي لا يسمي الخ اقتباس
ويفيد الترتي في عدم النفع لانه لا يكون جوابا لهذا السؤال (اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء
لا يصير ذلك الشيء معلوما) فقدم العلم مع حدوث التعلق لا يكفي ان يكون الافعال
الاختيارية مسبوقة بالعلم بل لابد له من التعلق فيلزم الوجود الازلي ايضا (و) مع
هذا (هو) اي كون التعلق حادثا (يفضي الى نفي كونه تعالى علما بالحوادث
في الازل) قال بعض الافاضل وبالجملة يلزم على الحكماء قدم العلم وعلى المتكلمين
عدم العلم بالحوادث وكلاهما محالان كما قيل وهو غلط اذ لا يلزم على الحكماء ذلك
فتأمل انتهى (تعالى) الله (عن ذلك) اي عن كون علمه بالحوادث في الازل منفي
(علو كبيرا) فمن قال به سلق في جهنم وساءت مصيرا * ثم قال الشارح رحمه الله تعالى
(قلت) مرشدا لك الى طريق الخلاص وحاصل ما قال منع لزوم ان يكون للحوادث
وجود اذلي (المخلص ما) اي شيء (اشرت) انا في كتابي هذا (اليه) الى ذلك الشيء
(سابقا) اي حال كونه سابقا على هذا المبحث في بحث الحدوث قبيل الشروع
في قول المصنف وعلى انه قابل للفناء (من) بيان لما (انه) اي الواجب سبحانه
وتعالى (يعلم) اي كل الاشياء دفعة واحدة اي بصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء
تتحل وتفصل اليها عند تحديد النظر وتحديقه وتعيينه (بعله البسيط الاجالي) وهو
اي العلم البسيط شيء واحد فلا يلزم التكثر في الله تعالى * قال في شرح المواقف العلم
البسيط الاجالي مما اثبتته قاضي ابوبكر الباقلاني والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا
وابوهاشم والحق انه ان شرط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والافلا انتهى
(جميع) مفعول به صريح يعلم (الاشياء) مضاف اليه لجميع اي يعلمها بتقاصيلها
وتمايزها (وذلك العلم مبدأ الوجود التفاصيل في الخارج) يعني ان ذلك العلم الاجالي
البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كان في إيجاد كل حادث لكون كل حادث

معلومه تعالى على الوجه الجزئى حقيقة او حكما ازلا وابدا فى ضمن ذلك العلم الاجالى فهو لدفع توهم عدم كفايته فى الابداد كما صرح به الكلينوى بعبارة (كما ان العلم الاجالى) الحاصل (فينا) بسبب علمه تعالى بجميع الاشياء اجالا (مبدأ لحصول التفصيل فينا) كمن يرى نعماء كثيرة قارة دنة فانه يرى فى هذه الحالة جميع اجزائها اى اجزاء تلك النعم ضرورة وقارة اخرى بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميز اى النعم وتفصل بعض اجزائها عن بعض فالرؤية الاولى اجالية والثانية روية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجه ان النفس حال البصيرة بالنسبة الى مدر كالتها على حال البصر بالقياس الى مدر كاته فى ثبوت هاتين الحالتين فيها ايضا كما صرح به السيد السند قدس سره بعبارة (فان قلت) من طرف شارح الاشارات قولاً حاصله ابطال لسند المذكور بأن تقول ان هذا السند باطل لانه يستلزم احد المحالين (هذا الوجود العلمى) البسيط الاجالى فلذا فسره بعضهم بقوله اى الوجود العلمى الواحدانى (للممكنات) اى وجود الممكنات فى علمه تعالى (صادر عن الواجب تعالى وهو) اى الواجب تعالى (فاعل مختار) فى ذلك الوجود بل فى كل ما صدر عنه كما هو مراده هذا اى قوله فاعل مختار دليل للملازمة المطلوبة ههنا وهى ان علم الله تعالى لو كانت بالصورة الاجالية لكانت صادرة عنه بالاختيار لانه تعالى فاعل مختار (فلا بد ان يكون) الوجود العلمى (مسبوقاً بالعلم) الاخر الاجالى لان الاختيار موقوف على العلم ولان العلم لا يتلقى بالاشياء المحض (فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجوداً) وفى نسخة وجوداً (فى علم الله تعالى وننقل) وفى نسخة وينقل على صيغة المجهول الكلام (الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل) ان كان الواجب اختيارياً فى الوجود السابق (او ينتهى الى وجود واجب) بالجر صفة وجود اى الى وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا غير مختار ان كان الواجب موجبا غير مختار (وكلاهما محال) اى والحال ان كل واحد منهما محال وفى نسخة وكلاهما محالان (قلت) هذا منع لكون الواجب فى الوجود العلمى مختاراً يعنى ان قولك وهو فاعل مختار مسلم لكن قولك فلا بد ان يكون مسبوقاً بالعلم المطابق غير مسلم (قد سبق) اى فى شرح قوله متصف بجميع صفات الكمال حيث قال وانت تعلم ان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى موجبا لتلك الصفات الخ الى قوله ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصاً للقاعدة ان الواجب تعالى موجب بانظر الى صفاته الذاتية قوله (وكما ان علمه تعالى)

اى جواب سؤال مقدر وهوان علمه تعالى صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث
 صفة قائمة بهما لا تقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات زائدة عليها
 فلا يكون وجود الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فينشد
 يكون الواجب تعالى مختارا فيه فيعود المحذور المذكور فأجاب عنه بقوله وكما
 ان علمه تعالى (ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث اى الممكنات
 باسرها في علمه) سبحانه (وتعالى فان ذلك الوجود) اى وجود الاجالى للممكنات
 عين علمه تعالى بالذات لان المراد من ذلك الوجود صورة واحدة وذلك الصورة
 عين العلم (وغيره) اى ذلك الوجود غير علمه تعالى (بالاعتبار) اى من حيث انه
 مبدأ لا يكشف عين علمه تعالى ومن حيث انه ينطبق على الممكنات الخارجية غيره
 * قال الحليمي والحاصل ان الله تعالى فاعل موجب في علمه وكذلك فاعل موجب في
 اوازم علمه وهى اى اوازم علمه علمه ووجود الحوادث في علمه انتهى (فلا يحتاج هذا
 الوجود) اى الوجود العلمى للممكنات (الى سبق علمه تعالى بها) اى بالممكنات قوله
 (ولا يخفى عليك) الخ دفع لما يمكن ان يقال من طرف شارح الاشارات لدفع الوجه
 الثامن من الوجوه التى اوردنا الشارح عليه تقريره انه لما كان الواجب تعالى
 موجبا بالنظر الى صفاته الذاتية وكان وجود الحوادث عين علمه تعالى من غير لزوم
 فساد فلم لا يجوز ان يكون وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه من غير
 لزوم فساد فالحكم بالجواز هنا وبعدمه هناك تحكم بحت فأجاب بقوله ولا يخفى
 عليك (انه) اى ما ذكرناه باعتبار الوجودين (لا يمكن مثل ذلك) الجواب
 لدفع الاعتراض الثامن (فى المعلول) ظرف لا يمكن (الاول) اى العقل الاول
 حتى لا ينجى الاعتراض الثامن (على التقرير الذى قرره شارح الاشارات) وهو
 قوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج
 الى صورة مستأنفة الخ (لانه ليس له) اى للمعلول الاول (عنده) اى عند شارح
 الاشارات (وجود احدهما ان يكون علميا وصدوره عنه بالاجباب) فعمل ان ما ذكره
 من المخلص مبنى على العلم الحاصولى (و) يكون الآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار
 بل له) اى للمعلول الاول عند شارح الاشارات (وجود واحد هو الخارجى)
 والحادث هو الموجود بالوجود الخارجى فلاننا فى القدم بالوجود العلمى فلا تغفل
 (وهو عين علمه تعالى) كما سبق من شارح الاشارات (والقول) فى الجواب
 عن الاعتراض الثامن (بأن هذا الوجود الخارجى) اى الموجود الخارجى المراد

به المعلول الاول على ما يدل عليه كلام الكلينوى هنا وفيما يأتي حيث قال في قوله
 لكونه اى لكون المعلول الاول فافهم (باعتبار انه) اى الوجود الخارجى (علم
 صادر عنه تعالى بالايجاب وباعتبار انه) اى الوجود الخارجى (موجود خارجى
 صادر عنه بالاختيار تعسف) خبر المبتدأ وهو قوله والقول وهو اى التعسف
 ميل وعدول عن الطريق الصواب المستقيم (لارضيه) اى لا يرضى به
 (الفطرة السلية) والعقل السليم قال مولانا الكلينوى قوله تعسف لارضيه
 الفطرة الخ ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتبار ان المذكور ان باعتبار
 وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع
 الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اى خروج عن قانون
 العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده
 ان احد الاعتبارين عين الآخر كما توهم واورد عليه ما اورد من منع العينية
 بل مراده نفي ان يكون الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين وان تسامح في عباراته
 لانه مقتضى سوق كلامه نعم يرد عليه ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة
 فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض انتهى (لان اعتبار كونه) اى المعلول الاول (علما
 ليس وجود آخر له) اى للعقل الاول (حتى يصح كونه صادرا عنه) اى من الله تعالى
 (بالايجاب بل اعتبار كونه) اى المعلول الاول (علما هو بعينه) اى اعتبار كونه علما
 (اعتبار وجوده الخارجى فانه بحسب هذا الوجود) الخارجى (علم) حضورى
 قال بعض الافاضل حاصله ان صدور لوجود مرة بالايجاب ومرة اخرى بالاختيار
 انما يصح اذا كان الوجود متعددا بالذات واما اذا كان واحدا بالذات ومتعددا
 بالايجاب فلا يصح صدوره بالايجاب مرة وبالاختيار اخرى اذ الوجود الصادر
 بالايجاب عين الوجود الصادر بالاختيار بالذات فيلزم صدوره بالايجاب والاختيار
 جميعا وهو باطل كانه عليه الفاضل الكلينوى (لكونه) اى المعلول الاول (جوهر
 مجردا) عن المادة فلا مانع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال (غير قائب
 عن وجود) وهو الواجب تعالى (مجرد) صفة وجود اى عن مجرد هو موجود
 او عن وجود هو مجرد بناء على ان وجوده عين ذاته تعالى عند الحكماء (وليس له) اى
 للمعلول الاول (وجود آخر بحسب هذا العلم) الاجالى فان الصورة العلمية هى
 بعينها الصورة الخارجية فى العلم الحضورى بخلاف العلم الحصى فان الصورة العقلية
 ليست عين الصورة الخارجية فيه بل غيرها قوله (واعلم ان ما ذكرناه) وهو كون

الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه تعالى بهاي بالممكنات
 يجوز ان يكون الغرض من هذا الكلام ترجيح مذهب المتكلمين باثبات علمه تعالى
 بما ذكر الخالي عن الخلل والفساد وانما يجري على مذهب دون مذهب الحكماء ويجوز
 ان يكون بيانا للواقع وان يكون اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال ما ذكرت هل ينطبق
 المذهبين جميعا ام لا فتأمل (جار على سياق مذهب المتكلمين) انما قال على سياق
 مذهب المتكلمين ولم يقل على مذهب المتكلمين لانه بقي تردد في انه بعد وجود
 الحوادث هل يتعلق له ايضا علم حادث كاهو مذهب المتكلمين او العلم الازلي
 بالوجود العلي كاف كاهو مذهب الحكماء قال بعض الافاضل انما قال على سياق مذهب
 المتكلمين الخ اشارة الى ان ما ذكره ليس عين مذهبهم من جميع الوجوه لان العلم عندهم
 صفة حقيقية موجودة في الخارج وليس على ما ذكره موجودا فيه بل في نفس
 الامر فافهم وذكر فيه بعضهم عللا آخر بعضها متقارب لبعض في المآل وبعضها
 متباعد له في كل حال وانما قد تركنا ذكرها حذرا عن تطويل المقال لئلا يتنفر
 عن المطالعة الرجال (اذ حينئذ) اي حين ما يجري على سياق مذهبهم (يكون)
 اي يصح ان يكون علمه تعالى (غير ذاته) ويكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى
 على سبيل الاجالي (اي بوجود واحد * قال بعضهم ويفهم من هذا الكلام
 ان علمه تعالى حصولي بأن حصل الكل عنده تعالى بصورة واحدة متألقة من صور
 الاجزاء ويفهم ايضا ان علمه تعالى غير موجود في الخارج وانه علم مركب وعلم ايضا
 ان الخلاف المذكور من قوله (واعلم) ان مشكلة علم الواجب بتأخير فيه الافهام
 الى هنا انما هو في صفة تعالى لافي كيفية ادراكه انتهى ثم معنى الاجال ملاحظة الشيء
 بصورة واحدة والتفصيل ملاحظة الشيء بصور متعددة فلذا قال (ومعنى الاجالي)
 اي علم الله تعالى على الاجال لا مطلق الاجال (ان يكون العلم واحدا) بالفعل اي
 صورة واحدة متألقة من صور الاجزاء اي هيئة منتزعة من جميع الممكنات (والمعلوم
 متعددا) بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل قال في شرح المواقف متعددا
 باعتبار التعلق وهي امور اضافية فيجوز الارتسام لها (وهو) اي الاجال (على بالفعل
 بجميع المعلومات لا بالقوة) ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدرك
 في ضمن صورة الكل المتألقة من صورها على ما نص به الخ لخالى * قال مولانا
 الكلبوي اعلم انهم بعدما اجموا على ان العلم الحصولي لا يحصل الا عند حصول صورة
 المعلوم في المدركة او في آياتها قسموه اي الحصولي الى قسمين اجالي وتفصيلي اما

الاجالى فهو بأن يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء التى هى صورها المخصوصة بها كفى الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احدهما قوة محضة والاخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مسألة ففعل عنها ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤال علم بها بالقوة المحضة لعدم حصول صورتها فى المدركة بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتها دفعة وهى المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجالية هى مبدأ لتفاصيلها تلك الحالة بالنسبة اليانفعل من وجه وقوة من وجه آخروا ما التفصيلي فهو بأن يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به المتميزة له عما عداه انتهى * قال الامام فى انكار العلم الاجالى يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو كانت مطابقة لكانت مساوية لها فى الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات صور متعددة بحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يتحصل الصورة المتعددة لامور متكثرة كأجزاء المركب فارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وارة مترتب فى الزمان كما تصور اجزاء واحد بهم واحد كذا فى شرح المواقب (كما توهمه بعض المتأخرين) وهو على القوشى (من التمثيل الذى ذكره من حال الجيب) اى من حاله عند السؤال قبل تقرير الجواب (عن مسألة يعلم جوابها) اى المسألة (اجالا) حيث قالوا العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه بحسب اجزائه بأن يلاحظ واحدا بعد واحد والى اجالى كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يخطر الجواب الذى هو لتلك المسألة بأسرها فى ذهنه دفعة واحدة فان ذلك الشخص متصور فى ذلك الزمان للجواب لانه عالم حينئذ بأنه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بطريقها ثم يأخذ فى تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففى ذهنه حالة بسيطة هى مبدأ التفاصيل الحاصلة فينا فى الحال قوله (فانه) تحليل لقوله لا بالقوة وقيل علة للتوهم ولكن الاول اولى (يتبادر الى الوهم انه) اى مثال العلم الاجالى (ليس علما بالفعل) بل بالقوة القريبة من الفعل (فانه لو فرض ان الامر فى المثال المفروض كذلك) بالقوة (فليس الحال فى المثل له) وهو علم الواجب تعالى الاجالى (كذلك) بل بالفعل فان قال قائل ان ذلك ايضا علم بالقوة لكنه قوة

قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه تيقنا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة
قريبة او بعيدة فذلك اليقين اما لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شا، علم فيكون تيقنه
بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول حصول شئ فيكون هذا الشئ
الذى يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجحول بالفعل معلوم عنده
مخزون فكيف يتيقن حال الشئ الا وهو الامر الذى من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت
الاشارة يتناول المعلوم بالفعل ومن التيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع
البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر على ما نص به السيلكتو في عبارته
قوله (والفرض) الخ جواب سؤال مقدر بأن يقال فيكون المثال بلا طائل تحته بل مفسد
للمدعى فقال والفرض من المثال (تقريب) من الفهم (ونوضح وقد حقق ذلك)
اى كون العلم الاجالى علما بالفعل اى كون الفرض من المثال تقريبا وتوضيحا للممثل له
لا اثباته (في الكتب العقلية) قوله (واما) مع مدخوله عطف على قوله على سياق
مذهب المتكلمين الظاهر ان يقال وليس بجار على مذهب الحكماء الخ لان تلك الممكنات
اما قائمة بأنفسها او بذاته وعلى التقديرين لا يكون عين الذات فلا يكون ما ذكر جاريا
على مذهبهم فافهم قال بعض الافاضل قوله واما على (مذهب الحكماء) جواب سؤال
نشاء من قوله واعلم ان ما ذكرناه الخ فانه اى ان ما الخ دل على ان جواب السؤال
الثانى جار على مذهب المتكلمين بحيث يندفع الوجه السابع والثامن من الوجوه التى
اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور على مذهبهم توجه ان يقال هل يجرى مثله على
مذهب الحكماء فاجاب بقوله (واما على مذهب الحكماء القائلين بأن علمه تعالى
عين ذاته فيبقى) سؤال (ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى هى قائمة بنفسها)
كما هو المصرح فى الشفاء يعنى هو مذهب الشيخ ابى على ابن سينا ومن تابعه كما مر
يعنى هى قائمة بحسب وجودها فى علمه تعالى بنفسها او بذاته تعالى
ضرورة امتناع كون وجودها عين علمه تعالى الذى هو عين ذاته على هذا
المذهب • واعلم ان فى مذهب كون العلم عين الذات اريد بما يكون عين
ذاته تعالى العلم بمعنى مبدأ الادراك لا بمعنى الادراك كما مر فى الكليني • قيل
من طرف بعض هنا اى فى هى قائمة بنفسها وهذا هو المثل الافلاطونية التى لا يقول
بها الشيخ ولا غيره وقيل من طرف بعض آخر الظاهر انه هو المثل الافلاطونية
على ما سبق من قول الشارح واعلم ان مشكلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام
ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته

وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية لكن التحقيق انه غيرها حيث يقول قريبا ولا يمكن حل المثل الافلاطونية على ذلك اى على الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اى على صورها الحاصلة فى علمه تعالى لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة فى مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة فى الخارج حاصلة فى علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها انتهى * ثم قالوا فى ابطال قيام الممكنات المذكورة بانفسها ان ذلك اى قيام الممكنات المذكورة بانفسها باطل لانه يلزم حينئذ ان يكون العرض جوهرًا اذ لا فرق بينهما فى القيام بنفسها حتى قال بعضهم وقيامها بانفسها غير ممكن لانه لا فرق بين الحصول فى الشئ والقيام به فتعين ان يكون قائمة بذاته تعالى فيلزم ثبوت صفات متكررة بل غير متناهية زائدة على ذاته تعالى له على تقدير ان لا يستلزم الاجال فى العلم الاجال فى المعلوم او يلزم ثبوت صفة زائدة على ذاته تعالى له على تقدير ان يستلزم الاجال الاجال ومما ذكرنا عرفنا ان التردد المذكور بين القيام بانفسها والقيام بذاته تعالى قبيح انتهى (او) عاطفة على قوله بنفسها (بذاتها تعالى) فيلزم ان يكون ذاته تعالى شجبا للعالم او الاتحاد معه بالحقيقة وكلاهما محالان (كما هو مبسوط) اى مذكور مفصلا (فى) الكتاب المسمى باسم هو (الشفاء) ومؤلفه الشيخ (ولم يتعرض) الشيخ فى الشفاء (لجوابه) اى لجواب يكون جوابا لسائل يقول اى قائمة بانفسها او بذاته تعالى (قال) بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثانى فى رسالة له فى علمه تعالى (بل ردد) اى الشيخ فى الشفاء (بين الاحتمالات) الظاهر منها فوق الواحد (وقال) الشيخ فى الشفاء (انه لا يتجاوز الحق عنها) اى عن لاحتمالات (ولم يعين) اى الشيخ (اى الاحتمالات هو الحق) اى التحقيق بالقبول (وقد تيسر لنا فى تحقيق مذهبهم) اى الحكماء (مقالة) اى رسالة (قد ضاعت عنا) فى بعض اسفارنا (ولم يتفق) اى لم يتيسر لنا (اعادتها وعسى ان يتيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت) حاصله انه لا فرق بين المذهبين فكما يبقى على الحكماء يبقى على المتكلمين يعنى انه يرد على المتكلمين ما يرد على الحكماء فلا فرق بينهما (على ما سبق من سياق مذهب المتكلمين يأتى التردد المذكور) آنفا وهو قوله اى قائمة بنفسها او بذاته تعالى (بأن الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت) خلاصته تسليم

الاثبات واختيار الشق الثاني ودفع محذوره (على اصولهم) اى على اصول المتكلمين
من ان الصفات زائدة على ذاته تعالى بخلاف اصول الفلاسفة بحسب هذا الوجود
فان الممكنات ليست علما على اصولهم لان العلم عين الذات عندهم (لا بأس) لما
عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بأنفسها في الاذهان لا بأشباحها
وامثالها وان الاشياء في الاذهان صور وفي الخارج اعيان (بقيام الممكنات
بحسب الوجود العلمى بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود) هو التذكير
باعتبار الخبر (العلم وهى) اى الممكنات (في هذا الوجود متحدة) بصورة وحدانية
فلا يلزم من قيامها بحسب الوجود العلمى بذاته تعالى تكثر صفاته تعالى الحقيقية
ولا قدم الممكنات قوله (ويمكن) الخ جواب ثان عن قوله فان قلت على ما ذكرته
باختيار الشق الاول من التردد المذكور وفاعله اى يمكن قوله (ان يذهب) على
صيغة المجهول في دفع التردد من سياق المتكلمين على تحقيقنا فلا يرد انهم
لا يقولون بالحصول (الى الاحتمال الذى ابداه) اى اظهره او اوجده
(بعض المتأخرين وهو على قوشمى كما سبق والشارح الجديد للتجريد مثله
فانه قال في توجيه كلام القائلين بالوجود الذهني بالفرق المذكور مجيبا
عما يورد على استدلالهم من انه لو كان الاشياء وجود في لذهن
لزم ان يكون ذهن حار باردا مثلا عند حصول الحرارة والبرودة (من الفرق بين
القيام بالعقل والحصول فيه) اى في العقل فان حصول الشئ في ذهن لا يوجب
اتصاف ذهن كما ان حصوله فى الشئ في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما بالشئ
الحاصل فيهما (و) الحال انه (قد يقال) هذا تأييد لما قبله ووجدت في بعض النسخ
ويقال بالنصب عطف على ان يذهب (ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به)
اى بالعقل بل قائمة بأنفسها في هذا الوجود العلمى الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب
وعلى هذا يكون موجودة في نفس الامر بوجود ذهني فلا يلزم قدم الممكنات لانها
ليست موجودة في الخارج ولا التكثر في الصفات لانها عين علمه تعالى ولا الجهل بها
موجود بوجود ذهني ولا يجرى التردد قوله (وقد حنا) ليس من قد حنت قد حنا
بمعنى طعنا يعنى ليس قد من نفس الكلمة من القدر بل قد حرف التحقيق وحنا فعل
ماضى مفرد على صيغة المجهول اى طعن وعوج بأن هذا اثبات مذهب ثالث بلا دليل
(في هذا) اى في هذا الاحتمال وهو ما ابداه بعض المتأخرين بناء (على ما ذكرناه
في بعض تعليقاتنا) اراد به حواشيه على شرح التجريد اى حاشيته القديمة عليه

حيث قال هناك قد صرحوا بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ما ذكره الشارح
الجديد توجيهها لكلامهم (انما هو) اى الطعن (من حيث انه قد ذكره بعضهم
بطريق الدعوى) حيث سماه تحقيقا يندفع به اشكالات متعددة كما يظهر بالنظر الى
كلامه هناك (و) الحال (لادليل) يعتد به (له) اى لذلك البعض الذى ذكره
(عليه) اى على ذلك الطريق من الدعوى (واما بحسب الاحتمال) اى واما ذكر
الفرق بين القيام بالفعل والحصول فيه بحسب الاحتمال لا بحسب الجزم (فلا قدح
فيه) اى في ذلك الذكر والذهاب لانا كنا في هذا المقام في طريق المنع ومجرد
الاحتمال يكفي في المنع (وانت خير بانته لواجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء
ايضا) اى كما يجرى على مذهب المتكلمين (لم يبعد) لانه يلايم مذهب الفلاسفة
عجبر ان العالم قائم بانفسها لكن يرد عليه انهم كالا يقولون بمحلته تعالى للحوادث
كذا لا يقولون بظرفيته (وحيث) اى حين جرى هذا الاحتمال على مذهب
الحكماء (تكون الممكنات موجودة في علمه الذى هو عين ذاته) اثار بالتوصيف
الى ان المراد بالعلم هو العلم بمعنى مبدأ الادراك لا العلم بمعنى نفس الادراك لان كونه
عين ذاته اختلف فيه المذاهب الثلاثة الماضية في اول البحث واما كون الاول عين
ذاته فتفق عليه بين الحكماء (ولا تكون) اى تلك الممكنات (قائمة به) اى يعلم بل
تكون قائمة بانفسها كالمكوس الحاصلة في المرايا غير قائمة بها فان الموجود العلى
في الممكنات ليس موجودا خارجيا قائما بذاته بل هو موجود على ايس بخارجى غايته
انه قائم بنفسه مثل الوجود الخارجى ولا يلزم تمدد القدماء لانها موجودات علمية
لا خارجية قوله (ولا يمكن جل المثل الافلاطونية على ذلك) اى على الممكنات
الموجودة في علمه تعالى (والدليل) لذى ذكر من طرف الحكماء في نفيا انما يتوجه
اذا قيل بوجودها في الخارج (لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يخفى ان ارجاع ضمير
وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية والملايم
لهما في بعض النسخ من قوله ويمكن جل المثل الافلاطونية باثبات الامكان لا بسلبه
اشارة الى دفع مايتوهم انه لو صرح ما ذكر لا يمكن ان يحمل المثل الافلاطونية على
ذلك فامعنى لفهم اياها مع قولهم بهذا ووجه الدفع انه لا يمكن حملها على ذلك اذ
الدليل الذى ذكر في نفيا انما يتوجه اذا قيل بوجود تلك المثل في الخارج بخلاف
ما اذا قيل بوجودها في العلم فدل ذلك على ان المراد هي الصور الموجودة في الخارج
القائمة بانفسها لا ما هو الوجود في العلم على ما صرح به بعض الافاضل بمبارته

(كالايجنى) ذلك (على من له ادنى دراية وهذا) اى القول بكون الممكنات موجودة فى علمه تعالى الذى هو عين ذاته من غير ان تكون قائمة به تعالى (اقرب) اى الى الحق والقبول (مما قيل) فى توجيه كلام الحكماء (ان علمه تعالى) اجالا (بالممكنات منطو) اى مندرج اندراج الفصل فى المجمال (فى علمه بذاته) فعلمه بهـ حضورى (لان) علة للانطواء (ذاته على) متعلق بقوله الآتى معلومة قدم عليه وحاصله لان ذاته معلومة له تعالى على تلك الاحوال فى الواقع ومن جملة احوال ذاته كونه مبدءاً للممكنات (ما هو عليه) فى حد ذاته (من) بيان لما (الصفات معلومة له تعالى) لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وحاصله هنا العلم بالعلة هو العلم بالمعلول وهو ظاهر (ومن جملة تلك الصفات انه مبدءاً للممكنات على الترتيب) من الاول والعقل لثانى والقلبك الاول على ما هو المشهور (الواقع) صفة الترتيب (فيها) اى (فيعلم انه) تعالى (مبدءاً لها) اى للممكنات اى الحادثات (فيعلمها) اى فيعلم الواجب تعالى الممكنات (بعلمه) تعالى (بذاته) تعالى الباء متعلق بالعلم (من غير ان يؤدي) اى علمها بعلمه سالى (الى كثرة فى ذاته وصفاته) تعالى (فانه) علة لنفى التأدية الى كثرة الذات والصفات اى فان الواجب تعالى (يعلمها) اى كالممكنات (اجالا) اى بجملا (فى ضمن علمه) تعالى (بذاته) تعالى (كما انما لم ذاتها) اى كان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضورى المتعلق بذاتها (حيا) اى دراكها فعالا فان الحيوية عندا الحكماء كون الذات دراكها فعالا (علما قادرا والا) اى لو لم يكن النفس عالمة بذلك (لم يكن علما بذاتها) اى لم يكن علم النفس الناطقة بذاتها (على ما هي عليه) من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الحضورى الاجالى الذى هو حالة بسيطة اجالية عند اشتغالها بأمر خارجية منطو على العلم ببعض صفاتها والا لم يكن عالمة بشئ من الصفات فى تلك الحالة الاجالية واللازم باطل ضرورة انها عالمة بكون ذاتها حيا علما قادرا فى جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض ما هي عليه من كونها جوهر او عرضا او غيرها فيندفع معه ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لافى ضمن علمها بذاتها (وذلك) اى كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل ثابت (لان) اى لاجل ان (كون العلم بالعلة) هي ذاته تعالى (هو) اى ذلك العلم (بعينه) بلا تبدل ولا تغير (العلم بالمعلول) وهو الممكنات (من دون حصول المعلول) اى الممكنات (و) من دون حصول (صورته) اى المعلول اى من غير ان يحصل شئ من ذات المعلول وصورته العملية فى ذات العلة (مع ان المعلول) اى

الممكنات (مباين) ومخالف بالكلية (للعلة) اى الموجدة لها اى ليس عنها ولا جزؤها
 ولاصفة حالة فيها قوله (لايخ) اى لا يخلو خبر لاسم ان وهو قوله السابق كون
 العلم (عن) متعلق بلايخلو (كدر) واختلاط بطلان اى ليس بصاف عن البطلان
 .قال فى شرح المواقف وانما يلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول اذا علم الشئ الذى هو
 علة وعلم انه علة للشئ الآخر الذى هو المعلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود
 العلة وجود المعلول فحينئذ يلزم وجود المعلول انتهى (اذا) اى لان (المقول)
 اى المقبول عند العقل (من العلم الاجالى هو ان يكون العلم) والواحد متعلقا (بالكل دفعة
 واحدة وينحل) بالنصب عطف على ان يكون اى وان ينحل ذلك العلم (الى العلوم)
 التفصيلية المتعلقة (بالاجزاء) اى بأجزاء ذلك الكل (و) ان (ينفصل) ذلك العلم
 (اليها) اى الى الاجزاء وذلك الانحلال والانفصال ممكن فيما كان العلم الاجالى
 علما حصويا لاجال اى صورة واحدة اجالية تتحل الى صورة تفصيلية لافيا كل علما حضوريا
 بذات العلة وذوات المعلولات والالزم انحلال ذلك الواجب الى ذوات الممكنات
 لتكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا هذا
 مما نص عليه مولانا الكلبوى ببارته وهونورونحن من المتبسين كما هو مسلم عند
 المنصفين (و ليست المعلولات) اى الممكنات (تتغير الى العلة) اى ذاته تعالى
 (فذلك) اى ما قيل من الانطواء (يفضى) اى يوصل (الى ان يكون العلم بأحد المتضايقين)
 وهو هنا العلة (المشهورين) لان العلة والمعلول متضايقان مشهوران كالاب
 والابن والاسود والابيض لا كالأبوة والبنوة والسواد والياض فانه ان كان التقابل
 بين الصفتين كالأبوة والبنوة والعلية والمعلولية وكالسواد والياض والعلم والجهل
 يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة والمعلول وكالابيض
 والاسود والعالم والجاهل يسمى مشهوريا فافهم واضبط (هو) اى ذلك العلم (بعينه
 العلم) بالنصب خير يكون (بالمضاف الاخر) وهو هنا المعلول (ولا يخفى بعمه)
 سواء كان بين المتضايقين علية ومعلولية او لا (فان قلت) حاصل السؤال منع الافضاء مثبت
 الفرق بينهما وبين سائر المتضايقات (العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور
 بخلاف سائر المتضايقات) التى لا تكون بينهما علاقة اللزوم يعنى ان العلة والمعلول
 من جملة المتضايقات يكون العلم بأحدهما سببا للعلم بالآخر لعلاقة اللزوم بينهما وان
 لم يكن باقى المتضايقات المتباينة التى ليست بينهما علاقة اللزوم كذلك كالاب والابن
 اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن (قلت) وحاصل الجواب تسليمه وعدم

ورود الافضاء وعدم ثبوت المدعى فالمحذور باق (لوسلم) على صيغة المجهول اى
لانسلم اولاً ان العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور ولوسلم (انه) اى العلم
بالعلة سبب العلم بالمعلول (كذلك فلانسلم ان لعل بها) اى بالعلة (عين العلم بالمعلول)
والاوضح في التقرير للتفهم ان يقال لانسلم ان العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول وان كان
ذلك مشهوراً فيما بينهم ولوسلم ذلك فلانسلم انه يلزم منه المطلوب وهو العينية بين
العلمين فان السبب ليس عين المسبب (و) الحال ان (المطلوب هناك) اى العينية
(لانريد) في مدعاكم (ان يتحقق علم الواجب بحيث لايفضى) اى علم الواجب
(الى) وقوع (كثرة في صفاته) سبحانه وتعالى (وذلك لا يحصل بمجرد الاستزمام)
لجواز استزمام امر واحد اموراً متكررة يعنى لا يحصل ذلك بمجرد كونه سيماستزماً
للعلم بالممكنات بل لابد من ان يكون عينه حتى يتم حديث الانطواء لان الاستزمام يعنى
امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشئ كما يستلزم نفسه يستلزم غيره فافهم قوله
(واعلم) الخ عود الى الدليل المذكور على الانطواء ليعطيه بدليل آخر كذا قال
بعض الافاضل (انهم) اى ان الحكماء (ذكروا ان علم الواجب بغيره) اى بغير
الواجب (منطو) اى مندرج (في علمه) اى في علم الواجب (بذاته) اى بذات
الواجب (وما) نافية (ينوا) اى الحكماء (كيفية الانطواء) يعنى ما فصولوا ان علم
الواجب بغيره كيف اندرج في ان يعلم الواجب ذاته الاحدية (الا) ينوه (بأن قالوا)
اى الحكماء (ان ذاته تعالى للعلة للممكنات) اى الوجود الحادئات (وعلمه تعالى بذاته
على ما هي عليه) اى على الاحوال التى ذاته على تلك الاحوال فى الواقع (منطو
على علمه بالممكنات) فعلمه بها حضوري لان علمه تعالى بذاته حضوري والعلم
المنطوي فى الحضوري لا يكون الاحضور يا هذا امراده ولا يبعد من هذا ما قيل ان حاصل
هذا الدليل علم الواجب منطو على العلم بالغير لان الواجب علة للغير والعلم بالعلة منطو على
العلم بالمعلول (اذ من جملة احوال ذاته تعالى كونه) تعالى (مبدأ لها) اى للممكنات
(فيتضمن علمه بذاته) اى يحصل فى ضمن علمه تعالى بذاته تعالى (علمه) تعالى اى ان يعلم
تعالى (بها) اى بالممكنات الحادئات (و) لكن (هذا) الدعوى والدليل (مما) اى
من قبيل (ما) لايقنع به ذوق طائفة) تامة وذكاوة كاملة (لان تلك الممكنات مبينة
للوأجب تعالى) من كل وجه بحيث لا يحتاج الى دليل (وحضور احد المتباينين
لا ينطوي) ولا يندرج (فى حضور الآخر) كما قيل الضدان لا يجتمعان وايضا
يلزم حيثئذ فى علم المقول بالواجب العلم بجميع الممكنات بناء على الانطواء مع انهم

قالوا العلم بالعلة يستلزم علمه بالمعلول (ولو فرض) على بناء المفعول (بينهما) اى بين المتباينين (اى) بتشديد الياء نائب الفاعل لفرض (نسبة) بالجرو والتوين (من عاية وغيرها) اى غير العلية من النسب (ولو صح ما ذكروه) من الدليل المذكور على الانطواء (لكفى) من غير حاجة الى كونه تعالى علة لها اى يكفى دليل آخر على المطلب ايضا لكن لا يمكن اقامة هذا الدليل على هذا المطلب وهو ان يقال ان من جملة احواله (تعالى) كونه سبحانه (وتعالى) مغاير للممكنات (فى الذات والصفات) (وهو) اى الواجب تعالى (يعلم ذاته) بالعلم الحضورى (مع جميع احواله) سلبية وثبوتية (فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ماسواه) وهو محال لانه يلزم ان يكون كل شئ عالما بما هو غيره وهو محال ضرورة وابطله بعضهم بقوله وهو باطل لانه يلزم عدم المغايرة على تقدير وجودها لان اتحاد العليين يقتضى اتحاد المعلومين كما لا يخفى (ثم انهم اعطف على قوله ولو صح ما ذكروه ثم ان المتكلمين المحققين المواقفين للحكما) وهذا دليل آخر على بطلان الانطواء كما يشتر به قوله الآتى ومن البين فتأمل ويؤيده ما قال بعض الافاضل من انه يحتمل ان يكون ارادا آخر على ما قيل من ان علمه تعالى بغيره منطوق فى علمه تعالى بذاته وحاصله ان علمه تعالى بالأشياء حضورى والمعلوم فى العلم الحضورى هو الصورة العينية وهى فرع الوجود الخارجى فا لم يكن للوجودات وجود خارجى فى الازل فلا يكون بها صورة عينية فيه ايضا فلا يتصور كون علمه تعالى بها حضوريا الذى هو الصورة العينية والصورة العينية الواجب لا يكون علما حضوريا للموجودات والالكان وجود الواجب عين وجوداتها وهو ضرورى البطلان ومخلصه انه على تقدير الانطواء احدا الامرين لازم اما كون وجوداتها الخارجية ازلية واما ككون وجود الواجب غير وجوداتها وكلاهما باطل وخلاصة المخلص انه لانسلم ان الصورة العينية فرع الوجود الخارجى لجواز ان يكون للموجودات فى الازل صور عينية ويكون لها اعتباران فهى باعتبار كونها علم الله تعالى الخ هذا ويحتمل ان يكون اشارة الى ما يرد على القول بان علمه تعالى حضورى لاحصول انتهى وقيل انه لا يخفى ان هذا اى قوله آتفا اشارة الى ما يرد الخ انما يصير ردا على انقائين بالانطواء لو ثبت بالثقل الصحيح انهم قائلون بأن علمه تعالى حضورى لاحصول فافهم (ذكروا) اى المتكلمون (ان علمه تعالى) مطلقا سواء بذاته او بغيره (حضورى و) الحال ان (المعلول فى العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون) هناك اى فى العلم الحضورى (صورة اخرى) غير الصورة الخارجية هذا اى قوله والمعلوم الخ ليس من

المذكور بل من كلام الشارح (فلا بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج) فيلزم
ازليته والا فللزم عدم ازالة العلم فتأمل (حتى يكون الصورة العينية) للممكنات
(بعينها هي العلية) وفيه ان وجود العلة لو كان عين وجود المعلوم لكان صورة
العلة عين صورة المعلوم لا منطوية فتدبر قوله (ومن البين) جواب سؤال مقدر
فكان قائلا يقول يجوز ان يكون وجود العلة بعينه وجود المعلوم ويكون صورتها
العينية منطوية على صورته العينية فيكفي في حضور المعلوم عندها صورتها العينية
فلا يكون محتاجه فيه الى وجود آخر فقال (ومن البين) ان وجود العلة ليس بعينه
وجود المعلوم حتى تكون صورتها (اي صورة العلة) العينية بعينها هي الصورة
العلمية (الضمير ان راجعان الى الصورة) فالملخص لهم (اي للحكماء) (من ذلك)
من السؤال الثاني (ان يلتجأوا الى ما ذكرناه سابقا) بقولنا والقول بأن هذا
الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه تعالى بالايجاب الى قولنا فان الصورة
العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضورى (من ان تلك المعلومات معقولة)
اي معلومة (بذواتها) اي من غير احتياج الى صورة مستأنفة لمعلومة (وهي) اي
تلك المعلومات (باعتبار كونها علم الله تعالى متقدمة عليها) اي على المعلومات
فلا يلزم ازالة الحوادث (باعتبار كونها موجودات خارجية وهي) اي تلك
المعلومات الخ اشارة الى دفع الاعتراض بقوله فان قلت هذا فلا يلزم الايجاب
في غير الصفات (باعتبار كونها علما منسوبة اليه) سبحانه (وتعالى بالايجاب) فيكون
الواجب موجبا بالنسبة الى الوجود العلمى (لانها) اي لان تلك المعلومات
(بذلك الاعتبار) اي باعتبار كونها علما (ليس مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار
وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار) فيكون الواجب مختارا بالنسبة الى
الوجود الخارجي (لانها مسبوقة بالعلم يفايرها بالايعتبار وبالارادة المنبثقة عنه)
اي عن العلم (وفيه) الواو حالية مربوطة بقوله فالملخص والضمير المجرور راجع
الى ما ذكره سابقا للمعنى فيما ذكرناه سابقا (ما اشرفنا اليه سابقا) وهو قوله والقول
بأن هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود
خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة (هذا ما رأينا ذكره)
ليس معناه ان الغير ذكره وانا رأيت ذكره اي الغير ولست انا بذكره بل معناه
هذا ما رأينا من الرأى لامن الرؤية اي نسبنا ذكره (في هذا المقام اي في بحث
علم الله تعالى قيل ولا يخفاه في ان اللايق المناسب ان يذكر هذا بعد قوله فان قلت

قوله لاتظن دون
لاتظن على الاصل
والجواز فانهم منه

علم الواجب حضورى الخ فايراده قبله ليس على ما ينبغي انتهى (ولنا فى تحقيق
مذهبهم) اى الحكماء (كلام آخر يعلو عن طرز) وفى نسخة عن طور اى عن اسلوب
(علم الكلام) فان علم الكلام لا بد ان يكون مشحونا بالدلائل العقلية ليعتد بها فى العقائد
وايراد الدلائل العقلية الطويلة لا يعتد بها الا مجرد الاسكات والا لازم سيما اذا كانت
فى غاية الطول رسالة مفردة (وسنأتى عليها) وفى نسخة عليه وهو الاول بمعنى
على ذلك الكلام (فى رسالة مفردة) بمعنى مستقلة اى بمعنى ممتازة عن الغير فى التحقيق
والسدقيق بتوفيق الموفق الذى هو خير الرفيق فلذا قال (ان وقفنا الله المنعام)
بكسر الميم اى المبالغ فى الاحسان والانعام قوله (فان قلت) الخ قال بضم الافاضل
الظاهر ان هذا اى قوله فان قلت الخ نقض على دليلهم على بطلان الانطواء المفهوم
من قوله ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضورى الخ فان تلخيصه هو ان ما ذكرتموه فى
بطلان الانطواء باطل فان علمه تعالى حضورى هذا وقد يقال انه مجرد تحقيق
ومعارضة على استدلالهم على ان علمه تعالى حضورى على ما فهم من قوله ثم انهم
ذكروا ونقض له والامراك والسلم عليك ونرجو رجاء الخير لذلك انتهى
اقول اخطارا لسامع ماسيا فى انك لاتظن ان علمه تعالى بذاته غير حضورى
بل ذلك حضورى دون الحصول ولكن يرد عليه ماسيا بقوله (فان علم الواجب
تعالى) اى لنفسه كفى نسخة (حضورى) للاحصول (وحضور الشئ) عند نفسه
اى عند نفس ذلك الشئ (يستلزم المفارقة بين الشئ ونفسه) اى وبين نفس
ذلك الشئ قوله (والتفاير الاعتبارى) كانه يقال ذاته من حيث انها مبدأ
الانكشاف عالم ومن حيث تعلق الانكشاف معلوم فحصل التفاير الاعتبارى وهو
جائز انما قال والتفاير الاعتبارى اذ الحقيق ليس بممكن فيكون اعتباريا (يستلزم)
جلته خبرا مبتدأ اعنى والتفاير (ان لا يكون) مفعول يستلزم (ذات) اسم لا يكون
(الواجب من حيث هو) اى ذاته من غير اعتبار قيد زائد (عالما) بالنصب
خبر لا يكون (بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد) فيكون القيد فى جانب العالم مع
ان الحكماء يقولون انه تعالى واحد حقيقى لا تعدد فيه بالذات ولا باعتبار وقيل
ذلك القيد ككونه صالحا للعالمية ان اخذ فى جانب العالم وككونه صالحا للمعلومية
ان اخذ فى جانب المعلوم او كلاهما ان اخذ فى جانبين عالما بذاته (من حيث هو)
فيلزم الاحتياج فى العلم بنفسه الى قيد زائد عليه وهو محال (او يكون من حيث هو عالما
بذاته مع قيد آخر) فيكون القيد فى جانب المعلوم (والتفسير) وفى نسخة والتعير

الخ جواب سؤال مقدر فكانه قيل لم لا يجوز ان يكون الحضور بمعنى عدم الغيبة وهو لا يستلزم المفارقة كالحضور فقال والتفسير اى تفسير الحضور (بعدم الغيبة لا يحدى) بضم الياء من الاجداء بكسر الهمزة بمعنى اعطاء العطية فلا يخفى ما فيه من الاستعارة (نفعا) في دفع استلزامه المفارقة (لانه) اى لان عدم الغيبة ايضا (نسبة) ومطلق النسبة سواء كان ايجابية او سلبية تقتضى الطرفين (قلت) هذا تصحيح للجواب الاخير وهو منع للملازمة الثانية راجع الى منع زيادة القيد (عدم الغيبة نفي النسبة ونفي النسبة قديكون للوحدة وانتفاء الاثنية) عطف تفسير للوحدة (فلا يستدعى المفارقة) يعنى ان غيبة الشئ عن الشئ نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع (وايضا) هذا تصحيح للجواب الاول وهو منع للملازمة الاولى اى لان سلم اولا المفارقة ولو سلمنا فلا محذور فيها وحاصله ان التغير الاعتبارى جائز (لا محذور) فان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بالذات من حيث هى لان الذات مع القيد (وهو الصلاحية) متحدة فى الوجود مع الذات من حيث هى (فخلاصة ما اخذنا من بحث العلم ان الله تعالى عالم بذاته وبغيره وعلمه تعالى حضورى وازلى وتفصيل على مذهب اهل السنة والجماعة لان الذهاب الى خلاف ما ذكر مستلزم للمحاذير اللهم ارفنا الحق حقا فارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا فارزقنا اجتنابه قوله ﴿ قادر ﴾ خبر بعد الخبر للمبتداء اعنى قوله فهو اذ الخبر الاول عالم و ﴿ على ﴾ متعلق بقادر ﴿ جميع الممكنات ﴾ واعلم ان مراد المصنف من الممكنات ما ليس بتقديم على ما صرح به الكتنبوى فيما بعد اى فى حاشية قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان دفع به السؤال بلزوم مقدورية الصفات • ثم اعلم انه فيه بحثان اى فى قوله قادر الخ بحثان الاول انه قادر والثانى عموم قدرته • قال السيد السند فى شرح المواقف اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب الملايون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكر الفلاسفة القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا الايجاب زعمانهم انه الكمال التام واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما

ومقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم والثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارى انتهى فلا يكون المعنى الثانى مخصوصا بالحكماء قال الكلبيون انما يكون مخصوصا بهم بضمية قولهم لكنه عند تمام الاستعداد لا يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء بالضرورة ولا يفعل انتهى قال الشارح (باتفاق المتكلمين) اى جمهور المتكلمين المحققين والافالمعتزلة مع انهم من المتكلمين منهم من زعم انه تعالى لا يقدر على خلق القبح والجهل وهو النظام وزعم البلخي انه لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علو كبراً (والحكماء) ان قيل انه تعالى عندهم اى عند الحكماء واحد حقيق لا يصدر عنه الا الواحد الذى هو المعلوم الاول قلت ان الشارح قاذح فيه بأن لكل صادر عنه تعالى بشروط فى تحقيق مذهبهم كاسبق فلذا قال باتفاق وانت تعلم ان مراد المصنف اجمع السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على انه قادر الخ (لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة) اى مبدأ صحة (الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه) تعالى (بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل) يعنى عبارة عن هذا الكلام المقيّد بقوله ومقدم الشرطية الخ فيرد ان المتكلمين ايضا قائلون بقوله ان شاء فعل الخ (ومقدم) وهو قوله ان شاء (الشرطية الاولى) وهى مجموع قوله ان شاء فعل (بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع) اى لازم الوقوع لذاته (ومقدم) وهو قوله وان لم يشاء (الشرطية الثانية) وهى مجموع قوله وان لم يشأ لم يفعل (بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع) اى لازم الانتفاء لذاته تعالى بمعنى يمتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه فلذا قال بعض الافاضل فمقدم الشرطية الاولى واجب الحصول ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الحصول عند الحكماء واما عند المتكلمين فكلاهما جائز الحصول والشرطيتان صادقتان عند الكل قوله وصدق الشرطية الخ اشارة الى دفع ما يتوهم ان كون القدرة عبارة عن المعنى المذكور ينافى امتناع مقدم الشرطية الثانية فانه حينئذ لا يكون صادقا فلا يكون الشرطية ايضا صادقة لان صدق الشرطية انما يكون بصدق طرفيها فقال (وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما) اى صدق الشرطية لا ينافى كذب طرفيها فانهما قد تصدق مع كذب طرفيها او مع كذب احد طرفيها فان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله اى غير الله لفسدتا اى لو وجد فى الارض والسماء آلهة غير الله تعالى لفسدت الارض والسماء قضية شرطية صادقة ومع ان قوله لو كان فيهما آلهة كاذب يعنى اذا حذف او الفرضية يبقى كان فيهما آلهة وهو غير صادق ابدا يعنى كاذب دائما

وكذا قولنا ان كان زيد حاراً كان ناهقاً (ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير) اى بسبب كونه عالماً لكون الفعل هو الوجود والفيض وبسبب كون العالم خيراً محضاً (لا ينافى الاختيار) قال فى شرح الجديد على التجريد قوله ودوام الفعل الخ ولا يخفى ان بين دوام الفعل وامتناع الترك تلازماً وفى قوله بسبب الغير تنازع والمراد بالغير دوام المشية المتعلقة بالفعل بسبب علمه ان الوجود خير محض وان العدم شر محض كما هو المقدمة المسلمة عند الحكماء والامم يحكيها ببرهان بلا اكتفوا فيهما باستقراء غير تام انتهى فاراد الشارح بالاثبات بالنظير فقال (كان العاقل مادام عاقل لا يغمض) بضم الياء وسكون الفين وكسر الميم من الاغماض (عينه كلما قرب) على صيغة المجهول من التفرّب (ابرة) نائب للمفاعل لقرب (بقصد الغمز) بها (فيهما) اى فى عينيه (من غير تخلف) محتمل تعلق من الى يغمض اولى قرب فافهم (مع انه) اى ذلك العاقل (انما يغمضها) اى عينيه (بالاختيار) لا بالاجباب والاجبار (وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالماً بضرر الترك) اى ترك الاغماض (لا ينافى الاختيار) اى اختياره يعنى اختيار العاقل . قال الامام حجة الاسلام الاغماض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية فى كونه ضرورياً كغرق وفى نسخة كغرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر فى الافعال الطبيعية ولقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجففتين عند الاغماض ليست حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز بل هى حركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات قطعاً وكون التحريك عند قصد الغمز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفى توسط الارادة وتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا كون الغمض عاقلاً وقت الغمز كذا فى الكلنبوية (فاظنك) اى واذا كان حال العبد العاقل هكذا ففاظنك (بمن يكون علمه) بضرر الترك (عين ذاته) لازماً ادعاه كالمغمض والحواد المحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما (فهو تعالى قادر على جميع الممكنات) موجودة كانت او معدومة اى اذا عرفت معنى القدرة عند المتكلمين متمازاً عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المصنف من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بادلثة ثلاثة مؤيدة بالشرع الشريف (لان المقتضى) اسم الفاعل (لقدرته) تعالى (هو الذات) اى ذاته تعالى لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته (والصحيح) اسم فاعل (للمقدورية هو الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء . قال بعض الافاضل عقيب قول

الاول كغرق منه

هو الامكان يلزمه قدورية الصفات لانها ممكنة والجواب اما بأنه لا بأس في القول بعدم
 زيادة الصفات كما سبق من الشارح واما بان الشارح لعله اراد بالامكان المصحح الامكان مع
 قيد الحدوث ويؤيده ان مراد المصنف من الممكنات ما ليس بقديم (فادائية قدرته)
 اى المثبتة له تعالى في ضمن اثبات صفات الكمال له تعالى عند قول المصنف فيما
 سبق متصف بجميع صفات الكمال حيث نقل الاتفاق من الحكماء والمتكلمين على
 كونه تعالى قادرا مریدا متكلمًا وكذا في سائر الصفات (في البعض ثبت في الكل وكذا
 في المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعة على شمول القدرة فافهم) (ولان الامكان)
 عطف على قوله لان مقتضى اى لان الامكان الذى هو علة للاحتياج الى الفاعل
 (مشارك بين) جميع (الممكنات) بلا استثناء شئ منها (ولا بد للممكن) لواحوالية
 (على تقدير وجوده) الضمير ارجع الى الممكن (من الانتهاء) اى من ان ينتهى ويستند
 ذلك الممكن (الى الواجب وقد ثبت) في موضعه (انه) اى الواجب (فاعل بالاختيار)
 وينبغى ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ماسوى الله تعالى وصفاته
 العلية حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب
 ثم يصدر عنه البعض الآخر بالاختيار وذلك لان المصادر بالايجاب يكون
 قديما وهو مناف لحدوث العالم قاله الخنطالى رحمه الملك العالى اقول كون الامكان
 علة للاحتياج هو مذهب القدماء كما في شرح المواقف وهو مختار الطرسوسى كافى
 نموذجة وقال المصنف في المواقف قال المتكلمون المحوج هو الحدوث وقيل هو
 الامكان مع الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث انتهى ظاهره اختيار
 الحدوث فافهم (فيكون) اى الفاعل الواجب (قادرا عليه) اى على الممكن
 (ولان) عطف على القريب او العبد (العجز عن البعض نقص) محض (وهو)
 اى العجز او النقص (على الله محال) وانما قدم الظرف اى قوله على الله ليفيد
 الحصر اذ لا يخلو غيره تعالى عن العجز والنقص بالنسبة اليه سبحانه وتعالى فانحصرت
 القدرة التامة الكاملة المبينة للعجز من كل وجه الى الله تعالى فلذا قال (مع ان النصوص)
 القرآنية (ناطقة بعموم القدرة) الالهية وشمولها ومثالها اى النصوص من الجملة
 كائن (كقوله سبحانه وتعالى وهو على كل شئ قدير) فان قيل فعلى هذا يكون
 القائل المفروض مامع كونه مجهولا ولكن وجد في بعض النسخ قيل مجردا
 عن اداة الشرط فيحينئذ يراد بقائله العلامة التفتازانى فافهم (الاولى في)
 اثبات هذا المطلب) وهو شمول القدرة (بل في سائر المطالب التى لا يتوقف

ارسال الرسول عليها) اى على تلك المطالب كالسمع والبصر والتوحيد واما توقف
 الكلام على ارسال الرسل ففيه خلاف والحق عدم التوقف واما وجود الصانع وعلمه
 وقدرته فمما يتوقف ثبوت الارسال عليه . قال بعض الافاضل وما يتوقف عليه ارسال
 الرسل هو كون الواجب موجودا قادرا علما مريدا او مرسل لا للرسل ومصدق لهم
 كما قال به السيلكوتى فى حاشية الخيالى فى الديباجة اقول ومما يتوقف هو عليه كون
 الواجب حيا ومتكلما اذ المقصود منه اى من الارسال تبليغهم كلام الله تعالى
 ومنه ايضا كونه مكونا اذ الرسل كائنون بتكوينه انتهى (ان يتسك بالدلائل السمعية)
 حتى يكون تلك المطالب معتدة لكونها مأخوذة من الشرع ومثبتة وسالمة عن المنع
 والنقض فان قلت الدلائل العقلية يفيد اليقين والسمعية يفيد الظن فما ذكر ليس
 بأولى بل الاولى هو العكس . قلت وجه الاول لوية ان العقائد انما تعتد بها اذا كانت
 مأخوذة من الشرع فالانساب اثباتها بالسمعية اشعرا بأنها مأخوذة من الشرع
 الشريف . قلت حاصله لانسلم الاولوية بل لا يجوز التمسك فى المطلب بالسمعية
 (كون شمول القدرة بما لا يتوقف ارسال الرسول عليه بحسب نفس الامر) مع
 قطع النظر عن العلم به اى بالارسال (مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى)
 اى قدرته على الارسال فقط (فى صدور الارسال منه) تعالى (لكن اثبات ارسال
 الرسول) اى التصديق به يعنى العلم بالارسال (يتوقف على اثبات شمول القدرة)
 يعنى ان اثبات حكم مطابق للواقع بالدالة السمعية موقوف على اثبات الارسال عند الامة
 بالمعجزة ولا يكفى ثبوت الارسال فى الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على
 اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس المساواة ان اثبات
 حكم فى الواقع بالدالة السمعية موقوف على اثبات شمول هذه الصفات
 فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة
 والتفصيل فى الكلبوى (اذ طريق اثباته) اى ارسال الرسل (ان المعجزة فعل الله)
 لا فعل غيره من الرسول وغيره (خارقا للعادة) اذ العادة لاتدل على الارسال (و)
 الحال (قد صدر عنه) اى عن الله تعالى (حال دعوى النبوة) اى حال دعوى
 النبى النبوة (واذا خالف الفاعل المختار عادته) بالنصب مفعول خالف مثلا كان
 عادة الله ان يخلق القطع فى السكين والاحراق فى النار والبرودة والتبريد فى الثلج
 والجد (حين) اى وقت (استدعا) اى طلب (النبى عليه السلام تصديقه) على
 طريق اضافة المصدر الى الفاعل اى تصديق الفاعل المختار اياه (بأمر بخالف)

اى يخلق امر يخالف (غادته) اى عادة الفاعل المختار (دل ذلك الامر على
 تصديقه) اى الفاعل المختار اياه (قطعاً) قال الكلبنوى يشير الشارح بالالفاظ
 المذكورة الى تمثيلهم بأن السلطان المتجب عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم
 فكذبوه اى الوزير فادعى الوزير اثبات مدعاه بأمر خارق يصدر عن السلطان
 باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمراى منهم واستدعى عنه اى عن السلطان
 تصديقه فى دعواه بأمر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا لعادته وشاهدوه فان ذلك
 الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولى بأن يقول ارسلته اليكم بذلك الحكم بخلاف
 ما اذا فعله غير السلطان فى ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان ذلك الوزير
 فلا بد ان يكون الفعل الخارق فعلا للرسل بكسر السين لكن المعتزلة جوزوا
 ان تكون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى كما فى شرح المقاصد ويؤيدهم
 ان تصديق الوزير حاصل فيما اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه ففعله ذلك
 الخادم فقد ظهر ان النبي فى قوله حين استدعاه النبي لقوى بمعنى المخبر ليشمل الوزير
 ولك ان تحمل على الاصطلاحى وتستفيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل
 المختار (وهذا) اى الاثبات بهذا الطريق (متوقف على اثبات كونه) اى
 المعجزة (فعلا له وكونه فعلا ثبت) على طريق المجهول من الافعال (بشمول
 القدرة) قالوا لدلالة المعجزة على صدق النبي عليه السلام سبعة شروط * الاول
 كونها فعلا له تعالى او تركه * والثانى ان يكون خارقا للعادة * والثالث ان يتندر
 معارضته * والرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة * والخامس ان يكون
 موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على تصديقه
 * والسادس ان لا يكون ما ظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فنطق
 بتكذيبه لم يدل على تصديقه بخلاف ما اذا احيى فاعلا مختارا فكذبه بعد الاحياء * والسابع
 ان يكون مقارنا لدعوى النبوة او متأخرا عنها لا متقدما عليها فان المتقدم
 لا يدل على تصديقه ويسمى ارهاصا (اذ لا دليل لنا) اى لمعشر العقلاء المكلفين على
 ان خصوصية المعجزة (اى المعجزة الخاصة المشهودة) فعل الله ومقدوره (سوى
 شمول قدرته تعالى على جميع الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وارادته لجميع الكائنات
 قوله) وان زعمه المعتزلة (اشارة الى دفع سؤال مقدر بأن يقال عدم الدليل ثم
 وقد ذهب المعتزلة الى وجوده بأن قالوا له دليل يدل عليه وحاصل الدفع ان الحكم
 بوجوده اى الدليل تحكم وزعم فاسد (واحتمال وجوده) اى الدليل (لا يحدى)

مرمعناه (نفعا) مفعول لا يجدى لان الكلام الاول تحقيقى (فلا يتم ما قيل الاول
 فى اثبات هذا المطلب) اى قادر على جميع الممكنات (بل فى سائر المطالب التى لا يتوقف
 ارسال الرسل عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية) قال الخياطى واساس العقائد الاسلامية
 هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها انتهى وقال الكابنوى
 هذا عند الاشاعرة ورضيه الشارح حيث قال قيل قول المصنف وعلى ان للعالم
 صانعا كما قيل ان العقائد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها انتهى لعل وجه التمرين
 ان هذا الوجوب فى عقائد لا يتوقف عليها ثبوت الشرع فتأمل قوله (فيستدل)
 من تمهة قيل (على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير) ويستدل
 (على شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شئ عليم) لان كلمة كل فى كلا الآيتين
 مضافة الى شئ الذى هو النكرة فقيد العموم والاحاطة كما لا يخفى وامثاله من السمع
 والبصر ثم قال المصنف ﴿ مرید الجميع الكائنات ﴾ فان قلت هل القدرة مقدمة
 على الارادة او مؤخره عنها قلت اعلم ان ذات القدرة مقدمة على الارادة فان تخصيص
 احد المقدورين انما يكون بعد صحة الفعل والترك فلذا اخرت الارادة واما من حيث
 التعلق فهى مؤخره عن الارادة ولذا قالوا ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فافهم
 وههنا ثلاث مقامات اثبات نفس الارادة واثبات قدمها واثبات شمولها وانما قال
 مرید الجميع الكائنات لانه غير مرید لما لا يكون فكل كائن مرادله وما ليس بكائن ليس
 بمرادله والكائنات بمعنى الحادثات فلا يتناول الذات المقدس وصفاته العليا فلذا قال
 بعض الافاضل ذهب الاشاعرة الى ان كل ما يدخل فى الوجود فهو بارادته تعالى
 بلا واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او الصفات القائمة بغيرها من افعال
 العباد وطاعاتها ومعاصيها ويقولون ان ارادة الله تعالى متعلق بكل كائن على ما اشتهر
 بين الناس ان كل ما وقع وما يوقع فهو بقضاء الله تعالى وقدرته وروى مرفوعا عن
 النبي عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن انتهى اقول لك تنبيه على ان كل مقام
 يذكر فيها الاشاعرة ليس ذلك احترازا عن الماتريدية يعنى لا تظن ان كل مذهب
 اليه الاشاعرة فالماتريدية على خلافه بل الماتريدية مع الاشاعرة فيه الا فى بعض المحل
 من الفروع وانما يقول الشارح كذلك لكونه من الاشاعرة فينتد يكون مراده
 من ذكر الاشاعرة اهل الحق وهم الماتريدية والاشاعرة فافهم قال الشارح الارادة
 صفة (حقيقة هذارد للضرار) مغايرة للعلم والقدرة (وهذارد للفلاسفة والكهني
 ومحقق المعتزلة يعنى ان صفة الارادة من بين صفات الله الثبوتية صفة مستقلة وكذا

العلم صفة برأسها وكذا القدرة صفة مستقلة وحدها لان اللازم من العلم الانكشاف ولازم القدرة صحة الفعل والترك ولازم الارادة التخصيص واختلاف اللازم يدل على اختلاف المازوم وتلك الصفة يعنى صفة الارادة (توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع) اى نفس الامر لا الوجود الخارجى اذ قد تخصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شئ من المعدوم موجودا خارجيا كما صرح به الكلتوبى بعبارة فى طلب المخصص المرجح كما قال العلامة الثانى هى اى الارادة والمشية عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احدى الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم قابعا للوقوع (قالوا) استدلالا على مغايرة الارادة للعلم والقدرة (نسبة الضدين) مثل الخيرات والايمان والمعاصى والكفر والقيام والقعود والوجود والعدم (الى القدرة) وكذا الى العلم (سواء) فليست هى مخصصة مرجحة قال الكلتوبى هذا اى قوله نسبة الضدين الخ هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفات المغايرة للعلم والقدرة انتهى (اذ) بيان علة كون نسبة الضدين الى القدرة سواء (كما يمكن ان يقع) ويوجد (بقدرته تعالى) احد الضدين كالسواد فى الاسود مثلا (يمكن ان) يوجد (يقع بها) اى بقدرته تعالى (الضد الآخر) وهو البياض (ونسبة كل) منهما الى من الضدين (الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع) احد الضدين (فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده) لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لانه محال (فلا بد من مخصص يرجح احدهما) اى احد الضدين (على) الضد (الآخر ويعين) اى ذلك المخصص (له) اى لاحد الضدين (وقتا دون سائر الاوقات) مثل امس دون الفد والغد دون امس او النهار دون الليل مثلا (وهذا المخصص هو الارادة) دون القدرة لاستواء نسبتها اليها والى الاوقات كلها ودون العلم لانه تبع الوقوع اى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظلة وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعه واللازم الدور فاذا هو امر ثالث مغاير للحياة والسمع والبصر والكلام اذ لا يصلح شئ منها التخصيص قطعا وهو المظ (وهى) اى الارادة (قديمة اذ لو كانت) الارادة (حادثة) ولم تكن قديمة (لزم) منه (كونه) سبحانه (وتعالى محلا للحوادث) وهو محال مستلزم خللو الواجب عن صفة الكمالية فى الازل (وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى) لان كل حادث مسبوق بالعلم والارادة (ويتسلسل) فى الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة او متعاقبة والكل محال قوله

(وهي) الخ شروع في بيان الاستدلال على مدعى المصنف بأنه تعالى موجد
 لكل ما يوجد في الاستقبال بالنسبة الى الازل وحاصل الاستدلال كلما كان الواجب
 تعالى موجد لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته تعالى شاملة بحسب
 التعلق بجميع الكائنات لكن المقدم حق وكذا التالي فلذا قال وهي اى الارادة
 (شاملة بجميع الكائنات) اى الموجودات الحادثة (لانه تعالى موجد لكل
 ما يوجد) في الاستقبال (من الممكنات لماسبق من شمول القدرة) لكل الممكنات
 (وكونه) اى ومن كونه تعالى (فاعلا) فيفاعل (بالاختيار) اى بالقدرة التى
 هى بمعنى صحة الفعل والترك قيل ان التقريب غير تام اذ شمول القدرة وكونه
 فاعلا بالاختيار لا يتلزم كونه تعالى موجد لكل ما يوجد لجواز ان يكون قادرا على
 ايجاد الكل لكن يفرض ايجاد البعض الى غيره فالوجه ان يقال في التعليل لماسبق
 من انه لا خالق سواء ومن انه قادر على كل الممكنات وفاعل بالاختيار فتأمل (فيكون)
 سبحانه وتعالى (مريدا لها) اى للكائنات (لان اليجاد بالاختيار يستلزم ارادة
 الفاعل) كما سبق من انه ان اليجاد بالاختيار يتوقف على العلم والارادة (ومن جملة
 الكائنات الشر والكفر والمعصية) لعل الشر اعم من الاخيرين ولذا اقتصر عليهما
 في الدليل الثالث للمعتزلة (فيكون) الله تعالى (مريدا لها) اى للشر والكفر
 والمعصية ولكن لا يرضى بها كما هو مصرح في محله (خلافا للمعتزلة) فانهم ذهبوا
 الى انه تعالى مرید لما امر به من الخيرات والطاعات من الايمان ولا يريد لما يصاد من
 الشر والمعاصي والكفر (واستدلوا) اى المعتزلة على ذهابهم (بوجوه) اربعة
 الوجه (الاول) منها (ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها) بالنصوص (فلا
 تكون مرادة) وفيه قياس اقتراني تقريره هكذا الشرور والمعاصي غير مأمور بها
 وما يكون غير مأمور بها فلا يكون مرادا ينتج الشرور والمعاصي لا تكون مرادة
 فيكون القياس مذکور الصغرى ومطوى الكبرى قوله (اذ الارادة) اى كل ارادة (مدلول
 الامر ولازمة له) اما دليل الملازمة او دليل الحكم قال بعض الافاضل وهو اى
 قوله اذ الارادة الخ كما ذهب اليه الكعبى من المعتزلة من ان ارادة الواجب لغيره
 الامر به اولازمة له اى لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره ولا م الارادة للاستفراق
 وقيل في قوله اولازمة له ان الاولى اولمزمة له بمحمل اللام على اللازم المساوى
 ليصح الاستدلال (و) الوجه (الثاني) منها (لو كانت الشرور والمعاصي مرادة لوجب
 الرضاء بها) من العباد (لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب) على العباد هذا بيان

للملازمة (و) الحال ان (الرضاء بالكفر كفر) هذا اشارة الى دليل بطلان التالى
وتقرير الدليل لو كانت مرادة اوجب على الكفرة والعصاة رضاهم بكفر انفسهم
وعصيانهم ووجب ايضا على المسلمين والمطيعين رضاهم بكفرهم وعصيانهم
مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة كانت بقضاء
الله تعالى والرضاء بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم رضاه الشخص
بكفر نفسه كفر مطلقا او بكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء
بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر على ما صرح به مولانا الكلبى بعبارة (و) الوجه
(الثالث) منها (لو كانت) الشرور والمعاصى (مرادة لكان الكافر) اى العبد الكافر
(والعاصى) اى العبد العاصى مطيعا بكفره اى بسبب كفره (ومعصيته لان الاطاعة
تحصيل) بالرفع خبران (مراد المطاع) وهو الله تعالى فلذا قال الاصفهاني فاذا كان
الكفر مرادا كان الكافر بكفره حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعا له تعالى بكفره اياه
(و) الوجه (الرابع) منها قوله تعالى ولا يرضى اى لا يأمر (لعباده الكفر والرضاء)
والامر (هو الارادة) فلا يرضى فلا يريد . قال الخيالى يجوز له تعالى عندها
السنة الامر على خلاف مراده لحكمة كتكليفه بالايمان لابي جهل مع انه تعالى اراد
عدم ايمانه اظهارا لعدم امتثاله بأمر الله تعالى وتشجيعا لخروجه عن طاعة الله وقطعا
لاعتذاره في دار الجزاء (والجواب عن) الوجه (الاول) حاصله لان سلطان الارادة
مدلول الامر اولاه فانه ان الامر قديمتك عن الارادة) يعنى قديصد الامر
عن امر بدون الارادة اى بدون حصول ما امر به وهو كائن (كأمر المختبر) اى
المجرب بأنه هل يطيعه ام لا (فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد) بنحو القتل (على
ضرب عبده) اى على ضرب السيد عبده (من غير مخالفته) اى من غير مخالفة العبد
(للسيد) يعنى لو قاله السلطان لسيد عبد يا سيد هذا العبد لم تضرب انت عبدك
المسكين هذا بلا مخالفة منه لامرك فان ضربته بعد هذا اليوم بلا مخالفته لامرك
المشروع فانما اقلك فان ذلك الضرب ظلم وحرام (فادعى السيد) اى سيد ذلك العبد
المضروب (مخالفة العبد) اى مخالفة عبده له واراد على ذلك الادعاء (تمهيد عذره)
وتشيده وتأكيد اى اثبات كونه معذورا في ضرب عبده (بعصيان) اى بسبب
عصيان (العبد له بحضور السلطان فانه) اى فان السيد حينئذ (يأمر العبد) بشئ
من الفعل او الترك (و) لكن (لا يريد) اى السيد الأمر (منه) اى من العبد
(الاتيان بالمأمور به) باه بالمأمور للتعدي (لان مقصود ذلك السيد ظهور عصيانه)

(ومخالفته)

٩ قوله وعن الثاني ان الواجب الرضاء ﴿ ٢٠٩ ﴾ بالقضاء وبالقضى والكفر مقضى لا قضاء كلف قال

العلامة الفتازاني
في شرح العقائد وقيل
عليه لا معنى للرضاء
بصفة من صفات الله
تعالى وهو هنا القضاء
بل المراد هو الرضاء
بمقتضى تلك الصفة
وهو اى المقتضى
المقضى فالصواب
ان يحاج بان الرضاء
بالكفر لا من حيث
ذات الكفر بل من
حيث انه مقضى ليس
بكفر كذا نقله الخياط
فقال اى الحيا لى
فى عقبه وانت خير
بأن رضاء القلب
بفعل الله تعالى بل
يتعلق صفته مثل
القضاء ايضا بما لا
سترة فى صحته اى
فى صحة الرضاء ثم
ان الرضاء بهما اى
بفعل الله وتعلق
صفته يستلزم الرضاء
بالمعلق من حيث
هو متعلق مقضى لا
من حيث ذاته اى
ذات لمعلق ولا من
سائر الحيات كما

ومخالفته اى العبد دون اطاعته (عند السلطان) ليقول السلطان ان السيد له حق
فى ضرب العبد لانه عاص ومخالف لسيد لانه لو ظهر اطاعته له لظهر ظلمه على العبد
المسكين عند السلطان فيقتله اى يقتل السلطان السيد كما وعده * قال فى شرح
الطوالع وفيه نظر لان تحقق الامر بدون الارادة لا يدل على ان الارادة لا يستلزمه
فان اللازم قد يتحقق بدون المزموم بل الجواب ان ارادة الله تعالى بفعله عندكم غير
ارادته بفعل العبد والارادة التى مدلوله او ملزومه الارادة الثانية دون الاولى اذ
الفعل المأمور به عندكم هو ما يكون بقدره المكلف واختياره فاللازم مذكركم
ان الكفر لا يكون مراداً بالارادة الثانية ومدعائنا جميع الكائنات واقع بالارادة
الاولى انتهى (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى) منها الخ حاصله ان اريد انها
او كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فاللازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء
يجب الرضاء به وان اريد انها لو كانت مرادة كانت مقضية بقضاء فاللازمة مسلمة
لكن بطلان اللازم ممنوع (ان الواجب) اى لان الواجب (هو الرضاء) اى رضاء
العبد (بالقضاء) اى بقضاء الله تعالى واجباده (لا بالمقتضى) اى بمفعول مثل
صرى اى لا بالمرء المفعول (والكفر مقضى لا قضاء) اذ القضاء حكم والمقتضى محكوم
فهو غيره كالانحى قال الاصفهانى قيل عليه ان قولكم الرضاء انما يجب بالقضاء دون
المقتضى ليس بمستقيم فان قائل رضى بقضاء الله تعالى لا يردانه رضى بصفة
من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى والجواب
الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة والرضاء
بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر انتهى اقول توضيحه ان رجلاً يقول
لرجل مثلاً لم قضى الله بالكفر اى لا شئ خلقه والحال هو شئ
حيث وقبح فى نفس الامر فقال له الرجل انا لا اقول ان ذلك عبث
بل هو متضمن للحكمة فلذ خلقه الله تعالى ولكن لم يرض عن اتصف به فقول
هذ الرجل المجيب على هذا المنوال يشعر برضاءه بالكفر من الحيثية المذكورة
والرضاء به من تلك الحيثية ليس بكفر لانه ليس برضاء عن الاتصاف والمتصف
به بل هو عبارة عن الرضاء بوجوده المعلق الصرف فى عالم الكون بايجاد الله تعالى
فافهم ثم انه لما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة يوجب وقوع التعلق فالرضاء
بالقضاء لهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقتضى اذ لا معنى للرضاء بكسر الزجاء دون انكساره

يشهده سلامة الفطرة ولما كان الرضاء (٢٧) بالاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار الشارح
هذا الطريق فليأمل (منه)

دفعه بقواه (ومحصله) اى محصول الجواب (ان الانكار) اى عدم الرضاء
 (المتعلق بالمعاصى) انما هو باعتبار المحل (اى المتصف بهذا عند الاشعري) والحق ما ذهب
 اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والتفصيل فى الكنبوى (لا باعتبار الفاعل
 والخالق) اى الموجد (فان الاتصاف بها) اى اتصاف العبد بالمعاصى (منكر) غير
 مرضى (دون خلقها وإيجادها) يعنى ان الكفر له نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته
 له وإيجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته وانكاره باعتبار النسبة الثانية
 دون الاولى والرضا بالعكس اى الرضاء انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
 والفرق بينهما ظاهر لانه لا يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره عن فاعله
 وجوب الرضاء باعتبار وقوعه صفة شئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت
 الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجاب قوله (اذ) تعليلية فدخله اى قوله (قد يتضمن
 مصالح) بيان لعل خلق المعاصى يعنى لان خلق المعاصى والشرور قد يوجد فى ضمنه
 حكمة ومصلحة اقول انى لا استحسن وجوده فى هذا المقام لان وجوده يفيد وجود المصلحة
 فى خلق المعاصى بعضها مع عدمها بعضها فيستلزم هذا عبثا من حيث ان كل شئ خال
 عن الفائدة والمصلحة فهو عبث وهو محال على الله تعالى فالاولى ان يقال اذ هو يتضمن
 مصالح ونحن لا نشعر به فتأمل ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مخلدا
 فى العقاب لمصالح الغير مما لا يستحسن عقلا باذرا الى قوله (ومع قطع النظر عن ذلك)
 اتضمن (لاحسن ولا قبح عقليين) اى ليس العقل حاكما بهما بل الحاكم بهما هو الشرع
 (عندنا) اى عند الاشاعرة اذ الشارح منهم كالمصنف ولا يلزم منه ان لا يكون
 عند الماتريدية كذلك (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا) اى رضاء العبد
 (انما يتعلق بإيجادها) اى المعاصى (الذى هو) اى الإيجاد (فعل الله تعالى) لا فعل
 العبد واما المتصف المختار بها فهو العبد فافهم (ا) الجواب (عن) الوجه (الثالث) منها حاصل
 (بأن الطاعة) اى جنس الطاعة (تحصيل ما امر به المطاع) وليس الكفر والمصية
 مما امر به (لا تحصيل ما اراده) المطاع حتى يكون الكافر والمعاصى مطيعا بكفره ومعصيته
 قوله (قلت) ايراد على الجواب الثالث الذى مر آتفا فحينئذ يكون تقريره بأن يقال
 لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر به عسيفا مطلقا وفى كل حال (ويلزم) منه
 (ان يكون العبد) المملوك (فى المثال المذكور) فى الجواب عن الوجه الاول
 (مع انه) اى مع ان ذلك العبد (اتى بما رضاء السيد هو) اى ما رضاء السيد مخالفة
 امره عاصيا خبر يكون واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان فى وقت واحد
 قوله (ولو خالفه) دليل لبطلان اللازم والواو حالية اى والحال انه لو خالف العبد

السيد (ولم يأت بالمأمور به يكون) العبد في هذه الصورة (مطيعا) لسيده (لانه)
 اى العبد (اتى بما يرضاه السيد) ويحبه قيل هذا اى قوله قلت الخ ايراد على الجواب
 الاول والثالث لاعلى الثالث فقط لان بنائهما على الفرق بين الامر والارادة حاصله
 انه يلزم على الفرق ان يكون المطيع عاصيا فان العبد اذا خالف السيد في امره مع انه
 اتى بما يرضاه يكون عاصيا على ما ذكرت والحال انه اذا خالفه ولم يأت بالمأمور به
 يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه وكذا يلزم ان يكون العاصى مطيعا (و) مع قطع النظر عن هذا
 (لاشك انه لو علم السلطان حقيقة الحال) يعنى لو علم السلطان ان مراد السيد
 ليس اطاعة العبد بل مراده مخالفته حتى يكون معذورا في ضربه عند السلطان
 (لم يقيم) جواب لو (للسيد عذر) عند السلطان (في صورة المخالفة) اى مخالفة
 العبد للسيد قال بعض الافاضل ولما توجه عليه اى على الشارح معارضة بأن يقال
 لو لم يكن للمخالفة للامر عاصيا في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذاره عند السلطان
 اشار الى دفعها بقوله ولاشك انتهى وقال ايضا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح
 بأن الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو في المخالفة حاص قطعاً وان علم
 فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بأمر
 ضمنى اخفاء السيد عند السلطان لان اظهاره عنده مخفى بالاعتذار انتهى قوله ويمكن ان يقال
 الخ جواب عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم ما اورده بقوله قلت ويلزم الخ بأن يقال
 (الامر امران) اى قسمان القسم الاول (امر تكوئى يحصل به التكوين والابحاد اى
 يتكون ويحدث كافة الكائنات المأمورة بالتكوين والحدوث) يلزم منه وقوع المأمور
 به (بلا اختيار) المأمور وهو الامر المذكور في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
 كن فيكون (وهو) اى الامر التكوئى (يعم سائر) اى جميع (الكائنات) المكلفة
 وغير المكلفة وذوى الارواح وغير ذوى الارواح (و) القسم الثانى (امر تشريعى)
 يوضع به الشرع والتكاليف فهو الامر الذى كلف به العباد بالايمان والطاعة تدوينى
 بدون احكامه فى كتب الاصول والفروع (وعليه) اى على الامر التشريعى (مدار
 الثواب) فى الجنة (والعقاب) فى جهنم (فالطاعة هو الايمان) الاختيارى
 (بما يوافق الامر الثانى) اعنى التشريعى (والرضاء) اى رضاه الامر (يترتب
 عليه) اى على الايمان بما يوافق الامر الثانى كما فى ايمان المؤمن واطاعة المطيع
 ترتب العلة الفاعلية على الفعل المفعول به (دون الامر الاول) يعنى لا يترتب الرضاء
 على الامر الاول اعنى التكوئى (اذا خالف الثانى) كما فى كفر الكافر ومعصية العاصى

قيل يفهم منه اى من قوله اذا خالف الثانى ان الرضاء يترتب على الامر الاول ايضا
 اذا وافق الثانى مع افانعلم ان ترتب الرضاء دائر على الامر الثانى وجودا وعدما
 والجواب عن الوجه الرابع حاصل بأن الرضاء من الله تعالى اما ارادة الثواب وايصاله
 الى العباد فهو ارادة مخصوصة او ترك الاعتراض على سبيل منع الخلو فيكون معنى
 الآية ان الله تعالى لا يريد الثواب بالعباد بكفرهم او لا يترك الاعتراض عليهم بكفرهم
 فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وهذا المعنى لا ينافى ارادته تعالى الكفر كما في شرح
 الطوالع بعبارة قال المصنف ﴿متكلم﴾ اى وهو اى الله سبحانه وتعالى متكلم اى
 قائم به الكلام ضرورة ثبوت المشتق للشيء يستلزم قيام مأخذ الاشتقاق بذلك الشيء
 . اقول الاول فى ترتيب ذكر الصفات تقديم الحى على الكل لان الحياة اصل
 وموقوف عليه بالنسبة الى ما عداها كالابنخى (باجاع) وفى نسخة لاجاع (الانبياء
 عليهم السلام على) متعلق بالاجاع (ذلك) اى على انه تعالى متكلم وهو فوق
 اجاع الامة فانه تواتر انهم يثبتون الكلام له تعالى ويقولون انه امر بكذا ونهى
 عن كذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى (وليس معناه) اى ليس معنى
 كونه متكلم (ايجاد الكلام فى الغير) دون الاتصاف به بل معناه هو متصف بكلام قديم
 قاله الكلبي والكلام صفة منافية للسكوت والافه كالخرس قاله عمر النسي فى العقايد
 وقال العلامة التفتازانى فى شرحه عليه وهو صفة ازالة عبر عنها بالنظم المسمى
 بالقرآن المتركب من الحروف وقال الخيالى واعلم ان هذا المقام مجاز الانهام
 والذى يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذى نجده فى انفسنا لا يتغير بتغير العبارات
 والمدلولات فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك
 تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات لالفاظ متغايرة فليس
 ذلك المعنى لواحد غير مدلول اللفظ انتهى (كما يقوله المعتزلة لانه) اى لان ما قاله
 المعتزلة (خلاف النصوص) القرآنية كقوله تعالى وكلم الله موسى تكليم (ولا ضرورة
 فى صرفها) اى النصوص (عن الظواهر) اى عن ظواهرها فكيف صرف المعتزلة
 تلك النصوص عن ظواهرها وارتكبوا القول بأن كلامه تعالى اصوات وحروف
 غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي
 عليه السلام او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه متكلم خلقه وابداه
 هذه الحروف والاصوات فى التميز وسأبقى الكلام فى تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى
 قال المصنف ﴿حى﴾ وهو اى الله سبحانه وتعالى حى هذا ما اتفق عليه الملل وغيرهم

لانه عالم قادر وكل عالم قادر على بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لان في حقنا
 اما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء
 كانت قوة الحس او الحركة او مفايله على ما اختاره ابن سينا ولا يتصور الحياة
 بشئ من هذه المعاني في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو
 مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة
 انها صفة توجب صحة العلم والارادة فلذا قال الشارح رحمه الله (لان الحياة
 عندنا) اى عند اهل السنة وانما فسرته بكذا اذ الاشاعرة من اهل السنة
 (صفة توجب) هي (صحة العلم والارادة) اى هي عبارة عن صحة اتصافه
 بالعلم والقدرة فقد ثبت علمه وارادته فثبت ايضا حياته لان وجود اللازم
 يستلزم وجود الملزوم (وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعلى) وقد ثبت كونه
 تعالى دراكاً من ثبوت العلم له وفعلالاً من ثبوت القدرة له فثبت حياته ايضا (فهى)
 اى الحياة (عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما كان) ذلك (فى سائر الصفات
 الكمالية) التى هى غير العلم والارادة كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير قال
 المصنف ﴿ سميع بصير ﴾ اى وهو الله سبحانه وتعالى سميع بصير . قال العلامة
 التفتازانى فى شرح العقايد السمع هى صفة تتعلق بالمسموعات والبصر هى صفة
 تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على
 طريق تأثير حاسة وءول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات
 كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة
 يحدث لها تعلقات بالحوادث قال الشارح (للدلائل السمية) بمعنى انها ثابتان
 بالدلائل السمية لا بمعنى يتعلق سمعه وبصره بالدلة ومنها اى ومن تلك الادلة السمية
 قوله تعالى ان الله سميع بصير (وما) اى السمع البصر (صفتان زائدتان) اى على الذات
 لا على العلم كما وهم على صيغة المجهول لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادة العلم على العلم
 (عندنا كسائر) اى كزيادة سائر الصفات على الذات (بظواهر الايات والاحاديث)
 ولا صارف عنها . متدابه فيجب الحمل عليها (وليس) اى السمع والبصر (براجعين الى
 العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقول الفلاسفة) الاسلامية قال بعضهم والاشعري
 ايضا كما سبق انتهى (قيد الاولى) عدم التعرض بحقيقتهم والاحالة على الاعتراف
 بعدم الوقوف على حقيقتهم فلذا قال (ان يقال لما ورد الشرع بهما) اى بانه تعالى
 سميع بصير (آمن بذلك وعرفنا انهما) اى السمع والبصر (لا يكونان) فى حقه تعالى

(بالاثنتين المعروفتين) اعنى الاذن والعين (واعترفنا بعدم الوقوف) اى بعدم
اطلاعنا (على حقيقتهما) لقصورنا ونقصاننا (فى العلم والادراك كما قالت الملائكة
سبحانه) لاعلم لنا الا ما علمتنا قال المصنف ﴿ وهو ﴾ اى الله سبحانه وتعالى
﴿ منزّه عن جميع صفات النقص ﴾ اعاده اى المصنف اعاد هذا الكلام بعدما ذكره
فيماسبق بقوله منزّه عن جميع سمات اى علامات النقص ليتفرع عليه الصفات
السلبية فلذا قال (كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك) اى على تنزّهه تعالى عن سمات
النقصان وقيل الكون منزّها عن النقص لا يستلزم الكون منزّها عن سمات النقص
ولا عكسه ولا تكرر كما هو الظاهر من كلام الشارح الفاء فى قوله ﴿ فلا يشبهه ﴾ تفريعية
ولا يبعد ان يقال انها جوابية لشرط مقدر اى واذا كان الله تعالى منزّها عن صفات
النقصان فلا يشبهه ولا نظيره تعالى فلذا افسره الشارح رحمه الله بقوله (اى لا يشبهه)
سبحانه وتعالى (شئ) من الاشياء (فى الصفات) الكمالية (لان صفاته) سبحانه وتعالى
(من العلم والقدرة وغير ذلك) من الارادة والتكوين (اعلى واجل مما) اى من الصفات
الكمالية الواقعة (فى المخلوقات فان علمنا عرض) يعرض على ذاتنا بعد ان لم يكن
(ومحدث) اى غير قديم كالم تكن ذاتنا قديمة (وقاصر) اى غير كامل (ومستفاد
من الغير) بالتعلم (او) اما (علمه) سبحانه و (تعالى) فهو (قديم) هذا مقابل لقوله عرض
ومحدث (وكامل) هذا مقابل لقوله قاصر (وذاتى) هذا مقابل لقوله مستفاد
من الغير قال بعض الافاضل كون علمنا مطلقا عرضا على ما ذهب اليه المحققون
كانقله الشارح وندم ما هو مرضى نفسه والشئ الرئيس ولم يحكم فى مقابلة هذا
الحكم على علم الواجب تعالى انه جوهر كاحكم فى قوله محدث بأنه قديم وفى مقابلة
قوله قاصر انه كامل وفى مقابلة قوله انه مستفاد من الغير انه ذاتى لان علمه تعالى
ارتسمى او حضورى او اضافة بالتفصيل فى علم الواجب وعلى أى تقدير لا يكون
علمه مطلقا جوهر ابل على تقدير الحضور والارتسام اذا قيل بحصول الاشياء
انفسها وقيل ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة يكون علمه بالجوهر جوهر او بالعرض عرضا
فلا تغفل انتهى (وكذا الحال فى سائر الصفات) قال المصنف ﴿ ولا ندلهما ولا شريك له ﴾
الند بكسر النون وتشديد الدال المهملة بمعنى المثل وجمعه انداد على وزن امثال قيل الند
والمثل هو الشريك فى الذات والشبيه والضد هو الشريك فى الصفات والظهير
هو الشريك فى الافعال فافهم قال الشارح (قيل) هذا القائل هو صاحب الكشف جابر
الله العلامة (الند هو المناوى) اى المعادى والمخاصم (اى المخالف فى القوة)

والقدرة زيادة او نقصانا (والمثل هو المساوى فى القوة) والقدرة قيد الكلبنى
فيهما بالواجب وقال وانما خصصناها بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود
فلا يصح نفيه انتهى اقول لم لا يجوز ان يكون المراد من المخالف المعارض له تعالى
فى قوته وقدرته على وجه الغلبة والقهر بأن كان قوته اقوى من قدرته تعالى تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا (وقيل هو) اى المثل هو (المتشارك فى الحقيقة) النوعية
(وهو) اى كون المثل بمعنى المتشارك فى الحقيقة (اصطلاح المتكلمين والحكماء)
وهذا التفسير هو المختار عنده وعند المص كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف
العلامة هناك به والمراد بالحقيقة هى النوعية لانه المصطلح بين الفريقين اى المتكلمين
والحكماء فالعنى لامشارك له تعالى فى الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا قوله (ولما كان) الخ دليل
الكل ولكن هذا الدليل موقوف على اثبات كون الوجود والتعين عينا لذاته تعالى
وهو غير ثابت عند المتكلمين فالاولى ان يستدل على نفي المثلية بهذا المعنى ايضا بدليل
التوحيد (وجود الواجب وتعيينه) اى ما به يمتاز عن جميع ما عداه (عين) بالنصب
(ذاته) وحقيقته (لم يكن له) اى الواجب (ماهية كلية) نوعية كانت او جزئية بل كانت
حقيقية جزئية حقيقية واذا كانت جزئية حقيقية لم تكن له ماهية كلية (فلا يشاركه)
اى لا يشارك للواجب (غيره) اى غير الواجب (فيها) اى فى الماهية . قال بعض الافاضل
قال الحكماء وجود الموجود عين ذاته فى الواجب وغيره فى الممكن وازادوا بالوجود
مبدأ وجود الآثار الخارجية دون المعنى المصدري الذى هو الكون فى الاعيان
وبالذات الماهية من حيث هى كما قال به الكلبنى لكن لم يحضرنى محله وقال فى هداية
الحكمة وجود الواجب نفس حقيقته لان وجود الواجب لو كان زائدا على حقيقة
الواجب لكان عارضا لتلك الحقيقة ولو كان الوجود عارضا للحقيقة لكان الوجود
من حيث هو مقفرا الى الغير اى المروض فيكون الوجود ممكنا لذاته مستندا الى
علة فلا بد له اى للوجود من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة يلزم
ان تكون الحقيقة موجودة قبل الوجود لان العلة الموحدة للشيء يجب تقدمها
على المعلول بالوجود فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هذا خلف وان كان غير تلك الماهية
يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا الى الغير فى الوجود وهذا محال انتهى وجهور
المتكلمين والشيخ الاشعري لم يقولوا عين ماقاله الحكماء والتفصيل يوثق التطويل
والتطويل يوجب التمليل (وقد يستدل عليه) اى على نفي المثل المتشارك فى الحقيقة حاصله
لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذى هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم

محال ضرورة (بأنه لو كان له مثل اى مشارك في الحقيقة) لكان كل منهما ممتازا
عن الآخر بخصوصية فالوجوب (في الواجب) والامكان (في الممكن) المماثل
ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل (من الواجب والممكن المماثل
فيه) اى في الكل فيلزم وجود الامكان في الواجب ووجود الوجوب بالذات
في الممكن وهو باطل وهذا معنى قولهم اى يلزم اشتراك الكل في الكل فيلزم اجتماع
الوجوب والامكان في كل من الواجب والممكن (وان كانا) اى الوجوب والامكان
(من لوازم الماهية مع الخصوصية الممتازة) فيلزم التركيب (اى تركيب كل
منهما من الماهية المشتركة والتعين وانه محال اذ يلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا
والمقدر خلافه قوله (المنافي) صفة التركيب (للوجوب) لاستلزام التركيب
احتياج الواجب . قال بعض الافاضل قد سبق من الشارح المحقق في وجوب
النظر ان البساطة العقلية لواجب الوجود محتاجة الى البرهان فليمنه ان التركيب
الذهني لا ينافي الوجوب واللازم ههنا انما هو الذهني لا الخارجى فاللازم ليس
منافيا انتهى قال المصنف ولا شريك له * اى ليس احد يشاركه سبحانه وتعالى
في ملكه وسلطته الوهية وشوكة ربوبيته فلا يخالف في هذه المسئلة الاثنوية دون
الوثنية (لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) هذا اى
الآية الثانية دليل قطعى بالنظر الى اهل الاسلام واما بالنظر الى الكفار فدليل اقناعى
وذلك الفساد اما بى خروج السماء والارض عن النظام المشاهد من بقاء الانواع
وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بى عدم تكونهما في الاصل كما قالوا (واعلم
ان التوحيد) الذى هو نفي التشريك في حقه سبحانه وتعالى على قسمين لانه (اما)
كائن (بمحصر وجوب الوجود) اى بأن يقال ويعتقد ان واجب الوجود هو الله
تعالى خاصة لا غيره (او) كائن (بمحصر الخالقية) لله تعالى بأن يقال ويعتقد
ان الخالق هو الله تعالى فلا خالق سواه (او) كائن (بمحصر المعبودية) له تعالى
بأن يقال ويعتقد ان العبادة مخصوصة لله تعالى لانه لا معبود الخلق بالحق سواه
(والاول) اى التوحيد على طريق محصر وجوب الوجود لله تعالى (قدمرت
الاشارة الى دليله في نفي المثل) حيث قال ولما كان وجود الواجب وتعيينه عين
ذاته لم يكن له ماهية كلية كما قال مولانا الخليل فان كون وجود الواجب وتعيينه
عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذى غير عارض للواجب غير مشترك
بين اثنين قال بعض الافاضل لا يخفى ان المشار اليه في نفي التده هو محصر وجوب

الوجود بالنسبة الى واجب آخر من نوعه على معنى ان ليس في الوجود واجبان
مقتان لان استلزام فساد التركيب لاحصره مطلقا كما هو المدعى اذ على تقدير وجود
واجبين بسيطين لا يلزم شئ من الفسادين المذكورين في نفى المثل والاشارة
المستفادة من دليل نفى المثل لاننى اثبات المدعى انتهى (وقد يستدل) اما وجه التمرض
اى ذكره بقدر الداخلة على المضارع المفيدة للتمرض فلاشارة الى انه مشتمل على
التطويل اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم
كون الواجب معلولا سواء لنفسه او لغيره (عليه) اى على نفى تعدد مطلق الواجب
(بأنه) اى الشأن (لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه) اى
المجموع (الى كل منهما) ضرورة احتياج الكل الى الجزء (قال) الكلتوبى الاولى
ان يقال لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون
الواجب ممكنا ضرورة احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكنا
فيلزم ان يوجد الممكن بلاعلة مؤثرة فيه انتهى (فلا بدله) اى للمجموع (من علة
فاعلية مستقلة وتلك العلة) المحتاج اليها (لا يكون نفس المجموع ولا احدهما
ولا غيرهما اما الاول) اى صورة عدم كون نفس المجموع علة لنفسه (فلاستحالة كون
الشئ فاعلا لنفسه) لوجوب تقدم الفاعل واستحالة تقدم الشئ على نفسه
فان قيل يجوز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ بلاهيئة اجتماعية والمعلول
هو المجموع مع الهيئة الاجتماعية قلنا المراد من المجموع معروض الهيئة الاجتماعية
بدون وصف الارتباط والاجتماع كما صرح به مولانا الخليلى بعبارة (واما الثانى
والثالث) اى صورة عدم كون احدهما علة وصورة عدم كون غيرهما علة (فلا متناع
كون الواجب معلولا لغيره) لان الجزء غير الكل قوله (فتأمل) اشارة الى اندفاع
الاهام (والثانى) اى صورة عدم كون احدهما اى احد الواجبين المتعديين
علة للمجموع (قد اشير اليه) اى الى الثانى (فى الآية) الثانية المذكورة اعنى
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية * قال بعض الافاضل كون الآية الثانية
اشارة باعتبار كونها دليلا عقليا واما باعتبار كونها دليلا تقليا فتصريح لاشارة
لان لفظة لو كما تقرر فى موضعه وضع لامتناع الاول لامتناع الثانى ويحتمل
ان يكون الاشارة لاحتمال ان لا يكون المراد من الالهة الخالق بل الواجب والمعبود
لكن الملايم للتالى وهو فساد العالمين تعدد الخالق لا الواجب والمعبود ويحتمل
ان يكون الاشارة باعتبار ان المراد حصر الخالق والآية ينفى الجمع ونفى الجمع لا يستلزم
الانحصار فى واحد لاحتمال الاثنين الا ان الدليل الدال على بطلان الجمع يدل على

بطلان الاثنين بلا فرق بل بطريق الاولى انتهى (وقد قيل انه دليل اقناعى) اى الآلة
 دليل اقناعى والمطلوب يقينى هذا القائل هو العلامة الثانى سعد الدين التفتازانى وهذا
 معارضة لقوله والثانى قد اشير اليه او نقض للدليل المشار اليه بأن يقال هذا المطلوب
 برهاني والمشار اليه فى الآية اقناعى لا يفيد اليقين فلا يصح الاستدلال بها كما سبق
 آنفا فافهم (لجواز ان) لا يختلفا الواجبان المتعددان بل ان (يتفقا) فى كل حال
 من لوازم الوجوب فلا يلزم حينئذ الفساد قوله (ويمكن) اشارة الى برهان التامع
 وحاصله ان جواز الاتفاق لا ينافى امكان التخالف وامكان التخالف محال لما ذكره
 الشارح فيكون التعدد غير ممكن لان الممكن هو الذى لا يلزم من فرضه اى
 وجودا وعندما محال (ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف) بمعنى انه
 اذا تعدد الواجبان فيمكن ان يكون بعض منهما مخالفا للآخر فى التدبير والتصرف
 (وعلى تقدير التخالف) اى على تقدير تخالف الواجبين اما ان يحصل مراد احدهما
 دون الآخر او كلاهما اى وان يحصل مراد كل منهما (او) ان (لا يحصل شئ منهما)
 اى اولا يحصل شئ من مرادها يعنى من مراد كل منهما (والكل) اى كل صورة
 من الصور المذكورة (محال) بالذات (اما الاول) اى محالية حصول مراد احدهما
 دون الآخر (فلا يستلزمه) اى فثابتة لكونه مستلزما (كون) بالنصب مفعول
 الاستلزام (الآخر) اى الواجب الآخر اعنى الله الآخر (عاجزا) عن ايجاد ما
 اراد (فلا يكون) هو حينئذ (خالقا) والحال انه (قد فرض) على صيغة المجهول
 (انه خالق هه) اى هذا خلف (واما الثانى) اى محالية حصول مراد كل منهما
 (فلا يستلزمه اجتماع النقيضين) لان احدهما اراد ان يكون هذا اسود مثلا والآخر
 اراد ان يكون ذلك بيضاء فاجتمع النقيضان على تقدير حصول طبق ما ارادا (واما
 الثالث) اى محالية عدم حصول مراد كل منهما اصلا (فلا يستلزمه ارتفاع النقيضين)
 كما لا يخفى (فان منع) على بناء المعلوم اى ان منع هذا القائل او على بناء المجهول قوله
 (استلزمه) بالنصب مفعول منع على تقدير الاول او بالرفع نائب الفاعل لمنع على تقدير الثانى
 قوله (امكان) منصوب بالمفعول لا يستلزمه على كلا التقديرين (التخالف) مضاف اليه
 لا يمكن وضمير استلزمه راجع الى التعدد قوله (لجواز) بمعنى بناء على جواز (ان يكونا)
 اى الواجبان اى الالهان المفروضان (متفقين وفى نسخة) متوافقين (فى الارادة بحيث
 يستحيل اختلافهما) فيها اى فى الارادة قوله (اما) ترديد لقوله بحيث يستحيل
 (لان مقتضاها ايجاد الخير) دائما (او القالب) بالجر (فيه الخير) اى ايجاد ما غلب فيه

الخير فمميز فيه عائد الى الالف واللام في الغالب وهو الذي لان الالف واللام الداخل
 على اسم الفاعل يكون بمعنى الذي على ما عرف في محله . قال في شرح المواقب خاتمة
 في تعقل رأى الحكماء الفضلاء قالوا الموجود خير محض لاشرفيه اصلا كالعقل والافلاك
 او مافيه الخير غالبا على الشر كما في هذا الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان
 كثيرا فالصحة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما مايكون
 شرا محضا او الشرفيه غالبا او مساويا فليس شئ منهما موجودا انتهى (واما لان
 ذاتهما يقتضي الاتفاق) بينهما في الارادة اعلم اني قد نسبت ذكر ما ذكره مولانا الكلبوبى
 في هذا المقام ليتضح المرام عندهم هو دون الاعلام فأقول قال ذلك الهمام وذلك البرهان
 على ما في كتب القوم بأن يقال لو وجد الهان ويتصفان لاحالة بشرائط الالوهية من
 كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لا يمكن بينهما تمنع بأن يريد احدهما كون هذا
 الجسم في هذا الزمان مثلا بيض او في هذا المكان والآخر كونه فيه اسودا او في مكان
 آخر اكون كل منهما قادرا على الكمال على كل ممكن في كل وقت لكن امكان التمانع
 المذكور محال لان نفس التمانع محال وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لا يمكن نفسه
 فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفس التمانع محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد
 احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة في الممكن فلا يكون الها
 قادرا على الكمال وقد فرض انه اله قادر على الكمال وهو اجتماع النقيضين وهو كون
 الجسم ابيض واسودا في مكانين مختلفين معا ولا يحصل مراد شئ منهما فيلزم عجزهما
 وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان
 التمانع فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفي تعدد مطلق الاله القادر
 على الكمال لان منشأ لزوم امكان التمانع قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين
 بالفعل او لم يكونا والشارح لما قصد جعله دليلا على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف
 يلزوم العجز المتناهي لكمال القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا
 وقد فرض كونه خالقا هف الى آخر ما فصله تفصيلا قوله (فالجواب) الخ اشارة الى
 برهان التوارد وجواب بتفسير الدليل و ارادة عدم التكون من الفساد والحاصل انه
 لو تعدد الاله لم يتكون العالم لانه لو كان فلا يخلو كما قال (انه لا يخلو من ان يكون
 قدرة كل منهما و ارادته كافية في وجود العالم اولا شئ منهما كافية) اى
 لا يكفي قدرة كل منهما على حدة على حدة (او احدهما كافية فقط وعلى الاول)
 وهو صورة كون قدرة كل منهما و ارادته المتعلقة بوجود العالم كافية في وجود

العالم يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد) وهو وجود العالم
(وعلى الثانى) وهو صورة ان لا يكتفى قدرة كل منهما على حدة على حدة
(يلزم عجزها) اى عجز الالهين المفروضين (لانه لا يمكن لهما) اى لكل واحد منهما
(التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث) وهو صورة كون احدهما كافية فقط
(لا يكون الآخر خالقا) لانه عاجز وكل عاجز لا يكون خالقا (فلا يكون الها
افن يخلق كمن لا يخلق) هذا على قوله فلا يكون الها بطريق الاقتباس ومعناه على
يستوى من يخلق ومن لا يخلق فالاستفهام انكارى . قال المصنف فى المواعظ
واما المتكلمون فقالوا لا يتمتع وجود الهين جامعين لشرائط الالهية لوجهين
• الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء
اذ المقتضى للقدرة ذاتهما ومعصم المقدورية هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم
وقوع المقدور المعين اما بهما وانه محال لما بينوا من امتناع مقدور بين قادرين
واما بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح انتهى قوله (لا يقال) الخ ارادة للشق الثانى
ومنع لمحدوره قيل هذا بحسب الظاهر اختيار الشق الثانى بناء على ان كون لاشئ
منها كاف اعم من عدم كفاية كل منهما او بعض منهما ولكن الاولى ان يحمل على
الشق الرابع غير المذكور فى الجواب تدبر انتهى (انما يلزم العجز) فى صورة الاشتراك
اى عجز كل منهما فى صورة ان لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر (اذا انتفى القدرة
على اليجاد) اى اذا لم يوجد لهما اى لكل واحد منهما القدرة على احداث ما اراد
(بالاستقلال) دون الاشتراك (اما اذا كان كل منهما قادرا على اليجاد) اى على خلق
ما اراد (بالاستقلال) بمعنى حال كونه مستقلا برأسه (ولكن اتفاقا) اى الالهان مع
ذلك (على اليجاد) اى على ان يخلق ما اراد (بالاشتراك) لا بالاستقلال (فلا يلزم)
حينئذ (العجز) اى عجزها ومثاله كائن (كما ان القادرين) على صيغة التثنية
اى الرجلين القادين (على حل الخشبة) او الحجر مثلا (بالانفراد) اى بانفراد
كل منهما برأسه لا يحمل كل منهما تلك الخشبة برأسه اى مستقلا دائما بل (قد يشتركان
فى حملها) اى فى حل تلك الخشبة كما قالوا فى مذهب امام الحرمين فى افعال العباد
بأنه حاصل مجموع القدرتين وتشريك قدرة العبد فى فعله لا يقتضى عدم قدرته
وعجزه تعالى عن خلقه بل تشريكه لحكمه كون فعله بقدرة مدار ثواب او عقاب
(وذلك) الاشتراك عند تحقق القدرة المستقلة (لا يستلزم عجزها) اى عجز ذلك
الرجلين المشتركين (لان ارادتهما قد تملت) ونفسهما اشتهد (بالاشتراك) فى
حملها (وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال) فى حملها برأسهما (ولم يحصل) لهما

ذلك الحُمل والمراد منه اى من قوله لو اراد بالاستقلال انه لو اراد الشئ بالاستقلال دون استعانة آخر ولم يحصل ذلك الشئ بارادته كما لا يحصل الشئ بالعلة الناقصة وفرق بين ارادة الاستقلال و ارادة الشئ بالاستقلال (لاننا نقول) هذا جواب باثبات الملازمة المنوعة بتحرير المراد يعنى ان المراد من الارادة فى الشقوق الثلاثة هى الارادة بالايجاد على طريق الاستقلال وحينئذ يلزم عجزها فى اليجاد بالاشتراك لتخلف مرادها عن ارادتهما المستقلة فتأمل (تعلق) مصدر مضاف الى فاعله (ارادة كل منهما) على تقدير الاشتراك وانما ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة (ان كان) ذلك التعلق (كافيا) فى حصول المراد (لزوم المحذور الاول) وهو اجتماع المؤثرين (وان لم يكن) ذلك التعلق (كافيا) وكان بينهما ارادة مشتركة (لزوم المحذور الثانى) وهو عجزهما او عجز احدهما فالثانى بمعنى المتأخر من الاول وهذا المعنى معنى لازم للثانى (والمتلازمان بيتان) وفى نسخة بديهتان (لاتقبلان المنع) ولما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه على الدليل ان التردد بين الشقوق الثلاثة غير حاصر اذبقى هناك احتمال رابع جوزه المانع وهو احتمال ارادتهما اليجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما اجاب عنه بقوله (وما اوردتم من المثال فى سنداننع) اى تنوير السند اذ تعريف السند هو ما يذكر لتقوية المنع شامل للتوير (لا يصلح للسندية) لانه قياس مع الفارق فان قياس قدرة الواجب على المثال المذكور قياس مع الفارق فانه قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف قدرة الواجب تعالى (اذ فى هذه الصورة ينتقص ميل) اى قدرة (كل واحد منهما) اى من حاملى الخشبة او من القادرين (من الميل الذى يستقل فى الحُمل) متعلق ينتقص (قدر ما يتم بالميل الصادر عن الآخر حتى ينقل) على بناء المفعول وعلى نصبه (بمجموع الميلين) وحاصله اذ ارفع زيد خشبة كان قوته الذى بها ترفع الخشبة مقدار اربع دراهم مثلا واذا رفع زيد مع عمرو تكون قوة زيد درهين فيسهل عليه ومعلوم ان عمل رجل واحد اذا كان مشتركاً بين الرجلين كان ذلك العمل سهلاً لكل منهما بخلاف الرجل الواحد (وليس كل واحد منهما بهذا القدر من الميل) الناقص (فاعلا مستقلا) فى حل الخشبة فيتحقق عجز كل منهما (وفى محتمس هذا) على فرض واجبين مستقلين (ليس المؤثر الاتعلق القدرة) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية الى صفة التكوين لالى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة امامبنى على جعل سبب التأثير مؤثرا

مجازا او على ان يكون العطف قبل الربط ولا يلزم من كون مجموع القدرة والارادة
 مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا وعلى جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة
 والارادة مؤثرة في تأثير القدرة المؤثرة في المقدور (ولا يتصور الزيادة والنقصان)
 فالتوارد ثابت (في شئ منهما) من الارادة والقدرة لاختصاصهما اى الزيادة
 والنقصان بالاجسام والجسمانيات القابلة للانقسام قاله الكنبوى وقال الخلقى
 وذلك لان كل واحد منهما امر وجدانى غير قابل للتجزى لافى ذاته ولا فى اعتبار
 المحل وهو ظاهر فلا يتصور فى شئ منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة
 الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة فى تعلقهما ايضا بين ما ذكر انتهى (وهذا وجه
 متين من سوانح الوقت) هذا من قيل انبت الربيع البقل (لا يبقى فيه رية والله ولى
 التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية وهو) اى حصر المعبودية هذه جملة معترضة
 بين المبتدأ والخبر للبيان والايضاح فان خبر والثالث قد دلت والفاء فى فقد دل جواب
 المقدر تقديره واما الثالث (ان لا يشرك بعبادة ربه احدا) لا يخفى ان فيه لطافة وهى
 اى اللطافة فيه انه اشارة بالتفسير الى دليل الحصر (فقد دل عليه الدلائل السمعية) من
 الايات والاحاديث (وانقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلمهم دعوا المكلفين
 اولا) ظرف لدعوا اى قبل سائر التكليف الشرعية او قبل التكليف بالتوحيد بين
 الاولين (الى هذا التوحيد ونهوا عن الاشراك فى العبادة قال الله تعالى) حكاية عن
 ابراهيم عليه السلام (اتعبدون) يا قوم (ماتحتون) من الاصنام الممزة لانكار الواقع
 لانكار الوقوع اذ عبادتهم الاصنام واقعة لكنها غير لايقة قاله الكنبوى اشار بقوله
 غير لايقة الى ان الانكار هو الانكار التوبيخى نحو اتصى ربك لا الانكار التكنيى نحو
 اتقول الواحد ربك الثلاثة والنحت بالتركي يونمق ويونمق وبالفاريسى تراشيدن يقال
 نحت الخشبة بمعنى اغشى يوندى ويوندى وتراشيدن چوب را فالعنى تعبدون يا ايها
 الكافرون ماتصنونه من الاصنام بالنحت من الاجار والاشجار ان هو الامن كال
 جهلكم وغفلتكم عن الحق (والله خلقكم وما تعملون) دليل لانكار العبادة الباطلة
 حاصله وان ماتعبدون مخلوق لله تعالى كما كنتم انتم مخلوقين له سبحانه وتعالى فكيف لاتعبدون
 الخالق وتعبدون المخلوق مثلكم قال المصنف ﴿ ولا يظهر له ﴾ قال الشارح (اى لاهم بين
 له) قوله ﴿ ولا يحل ﴾ سبحانه وتعالى ﴿ فى غيره ﴾ من الحل بفتح الحاء والحلول بضم الحاء
 على وزن القعود لامن الحل بكسر الحاء والحلال بفتح الحاء فاذا كان من الحلول فيكون
 يحل من الباب الاول غالبا وقديحى من الثانى نادرا واما اذا كان بمعنى الحل والحلال

فيجب مطلقا من الباب الثاني اى لا يزل الله ولا يدخل في غيره ذاتا وصفا لانه كالمحل ذاته تعالى في غيره لا يحل صفاته تعالى ايضا في غيره لان الانتقال لا يتصور في الصفات وانما هو من خواص الذات لا مطلقا بل من خواص الاجسام فلذا قال الشارح (لا بطريق حلول الشئ في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف) قال بعضهم واما الحلول بطريق حلول المجرد في مجرد آخر مقوم لذلك الآخر كاجزء الامام وقد صرح به في حصر اقسام الجواهر في الخمسة فلا يجري في نفيه شئ مما ذكرهنا اذ الله لا يجوهر ولا عرض انتهى ثم قال الشارح (اما الاول) وهو عدم حلوله في غيره بطريق حلول الشئ في المكان (فلتزه) سبحانه وتعالى (عن المكان والحيز) الفرق بين المكان والحيز بالعموم والخصوص مطلقا لان كل حيز مكان وليس كل مكان بحيز من حيث ان كل محل الكون والسكون مكان سواء كان اطرافه محاطا او لا واما الحيز فهو خاص بمكان محاط اطرافه بسور من الحجر وغيره هذا ما اخذته من كتب اللغات واما ما طلعت عليه في كتب القوم فهكذا المكان والحيز متراد فان عند الحكماء على ما قاله الشريف العلامة في المكان والحيز وهو عند الحكماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم لمحوى واما عند المتكلمين فينهما عموم وخصوص مطلقا * قال الشريف في التعريفات الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد كالجوهر الفرد وقال في المكان وهو عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه اباده فاضبط ولا تنس قوله (لكونهما) اى المكان والحيز (من خواص الاجسام والجسمانيات) ان كان الحصول في المكان بالتبع بيان لعلته تنزهه عن المكان والحيز فافهم (واما الثاني) وهو عدم حلوله في غيره بطريق حلول الصفة في الموصوف (فلاستلزما) اى لكون الحلول على الطريق الثاني مستلزما (لاحتياج) مفعول لاستلزامه (المنافى) صفة الاحتياج (للو جوب) وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال في الشئ يحتاج الى ذلك الشئ قطعاً والا لما حل فيه فافهم يؤيد لما سبق من التعليل ما ذكره شارح المواقف بقوله ولان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتى وايضا لو استغنى عنه لذاته لم يحل فيه والا لاحتاج اليه لذاته ولزم قدم المحل مع احتياجه تعالى وتركبه والا لكان الواجب اصغر الاشياء وايضا الاجسام متساوية لامكان الحلول فيها فيمكن الحلول في البقعة والنواة والخصم معترف ببطلانه قوله (والنصارى ذهبوا الى حلوله) تعالى (في عيسى عليه اسلام) تنبيه على انه كالمحل ذاته الى غيره لا يحل صفته في غيره

قوله عند الحكماء
اى المشائين واما
عند الاشراقين
ففراغ موجود
يشغله الجسم (منه)

لان الانتقال لا يتصور الا في الاجسام * قال في شرح المقاصد ومن النصارى
من قال ظهر الالهوت بالنسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل بتركب اللاهوت
والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل الجسد فيصدر عنه خوارق
العادات وقد تفارق فحمله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيان (قال في الحواقب
ان النصارى امان يقولوا بحلول ذاته تعالى في المسيح) اى عيسى عليه السلام (او حلول
صفته تعالى فيه) اى في المسيح اراد بالحلول الاول الحلول الجوارى وبالثانى الحلول
السريانى في اجزاء محله وهذا اذا اريد بالمكان السطح الظاهر من الحاوى والا فان كان
البعد المجرد كان الحلول فيه سريانيا فتأمل (كل منهما) اى من حلول ذاته في المسيح
وحلول صفته فيه (اما حلول في بدن المسيح) او حلول (في نفسه) اى روح المسيح
(وامان لا يقولوا) اى النصارى (بشئ من ذلك) المذكورين (وحينئذ) اى حين
اذ لم يقولوا بشئ من ذلك (فاما ان يقولوا اعطاء الله تعالى) اى اعطى الله تعالى لعيسى
عليه السلام (قدرة) من عنده (على الخلق) اى على ان يخلق عيسى عليه السلام
(والايحاد) عطف تفسير للخلق (اولا) يعطى قدرة عليهما (ولكن خصه الله تعالى
بالمعجزات) التى يخلقها الله تعالى على يد انبيائه الكرام مقارن الدعوامهم بالرسالة من قبل الله
تعالى لتبليغ الاحكام الى الخلق المكلفين (و) مع ذلك (سماه) من تمة قولهم اى سمي الله
تعالى عيسى عليه السلام (ابنا) لامن جهة انه تعالى والدوعيسى عليه السلام
موالوده بل (تشريفا واکراما له كما سمي الله) تعالى (ابراهيم خليلا له) تعالى
في قوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا (وهذه الاحتمالات) المذكورة (كلها باطلة)
من وجوه عديدة فلا يحتاج اظهار بطلانها الى افكار مديدة الا الاحتمال الاخير وهو
قوله اولولكن الخ (وما نقل عن الانجيل) معارضة بأن يقال لو لم يكن حالاً في عيسى
عليه السلام لم يقع في الانجيل ما هو المتقول وهو قوله (ان يوحنا) اسم رجل من امة
عيسى عليه السلام (وهو واحد من الحوارين) قال اليبضاوى الحواريون اصفياؤه
وهم اول من آمن به من الحوار وهو اليباض وكانوا اثنا عشر رجلا انتهى. وقيل الحوار
بمعنى يارو الزريق وجمعه الحواريون اذ ان الحواريين كانوا انصارين آمنوا بعيسى
عليه السلام ونصروه قليل لكل ناصر حوارى وقيل الحوار بمعنى القصر لانهم
كانوا قصارين للثياب والحاصل (سئل يوحنا عن عيسى على نبينا وعليه السلام
انك تقول يا عيسى قال ابى كذا وأمر ابى بكذا ارنا اباك) حتى نراه عيانا
(فقال) لهم (عيسى عليه السلام) فلستم بمحتاجين الى رؤية ابى فان

(من رأى فقد رأى أبى) ولما قيل له فكيف ذلك فقال بالواو الاستينافية
 (وأبى حال) من الحلول (في وهو الذى يعمل هذه الاعمال التى اعلم) يعنى ان الاعمال
 التى تصدر عني لا تحسبوا ان جابلها فابل كلها معمولة لأبى الذى هو حال في (وآمن)
 امر بالايان (وصدق) امر بالتصديق (بأبى وأبى في فعل فرض صحته وعدم التحريف)
 يعنى لانسلم اولاً صحة ذلك النقل من الانجيل ولوسلمنا صحته فلانسلم عدم التحريف
 والتغير في ذلك الانجيل ولوسلم ذلك (يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به)
 اى اختصاص عيسى عليه السلام بالله سبحانه وتعالى (و) يكون (اطلاق) لفظ (الاب
 عليه) تعالى (بمعنى المبدأ) لا بمعنى الوالد (فان القدماء كانوا يسمون المبادئ بالآباء)
 • قال في القاموس التوليد التربية ومنه قول الله عز وجل لعيسى عليه السلام
 انت نبي وانا ولدك بتشديد اللام اى ربيتك فقالت النصراني انت بنى بتقديم
 الباء وضمتها كما في سورة يوسف يا بنى لا تقصص الخ وانا ولدك بفتح اللام من ولد
 يلد تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (وانت تعلم) يا ايها العالم المتفطن (ان
 المتشابهات في القرآن) الكريم (وغيره من الكتب الالهية) مثل التورية والزبور
 والانجيل التى انزلها على انبيائه العظام (كثيرة وردها) اى المتشابهات (العلماء
 بالتأويل) اى العالمون بالتأويل والتوجيه او العلماء المتأخرين على طريق التأويل
 (الى ما) اى الى معنى (علم) ذلك (بالدليل فلو ثبت ذلك) اى ما نقل من الانجيل
 (لكان من هذا القليل وذهب غلاة) جمع غال كفرزة جمع فاز وهو من الغلو
 بمعنى التجاوز عن الحد وهى اى الغلاة مضاف الى (الشيعة) وهم الروافض
 وهم اى الشيعة ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية والغلاة ثمانية عشر كما في آخر
 المواقف (الى) متعلق بذهب (حلوله) تعالى (في على) رضى الله عنه (واولاده)
 الكرام حيث (قالوا) اى غلاة الشيعة (لا يمتنع) اى لا يكون محالاً (ظهور الروحاني)
 اى ان يظهر الروحاني (في الصور الجسمانية) كجبريل اى كما ظهر جبرائيل عليه
 السلام احياناً عندما اتى بروح الله تعالى الى حضور النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 (في صورة دحية) اسم ذات شريفة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم اجمعين
 قوله (الكلبي) صفة دحية والكلب اسم قبيلة يعنى قبيلة بنى كلب والياء ياء النسبة
 وهو اى دحية الكلبي كان من اهل النجاش وكان كافراً ثم اسلم فالالف واللام في الكلبي
 للمهد الخارجى فانهم (فلا يبعد) هذا من علمهم كلام الغلاة (ان يظهر الله تعالى في صورة
 بعض الكاملين) وهو اى بعض الكاملين كائن (كلى) رضى الله عنه واستدلوا

عليه بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظروا الى حجاتهم وجهلهم فان العلي اسم شريف من اسماء الله تعالى مع انه لا يثبت مدعاهم تمامه فان مدعاهم هو الحلول في الاولاد ايضا وانه انما يفيد الاتحاد لا الحلول (واولاده والائمة المعصومين) وهم اثنا عشر عندهم (رضى الله عنهم) قوله (وانت تعلم) ليس من كلام الشيعة بل هو من كلام السارح رحمه الله (ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل عليه السلام لم يحل في دحية الكلبي) لافي بدنه ولا في روحه (بل ظهر) اى جبرائيل (بصورته) اى في صورة دحية (وهذا) اى تصحيحهم بحلوله تعالى في علي واولاده بظهور جبرائيل في دحية (قرينة) دالة (على انهم) اى غلاة الشيعة (لم يربدوا) عند الاطلاق بالحلول (مناه) الموضوع (الحقيقى بل ارادوا به) اى بالحلول معنى (الظهور) ويؤيده ما قال في شرح المواقت من انهم قالوا اى غلاة الشيعة ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر في طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلم الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبرائيل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي فلا يستحيل حينئذ ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكمالين واولى الخلق بذلك لشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والتدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على انتمهم وهذه ضلالة بينة قال المصنف ﴿ ولا يقوم بذاته ﴾ سبحانه وتعالى ﴿ حادث ﴾ من الحوادث اصلا وقطعا قال المجوس كل حادث هو من صفة الكمال يجوز القيام به تعالى وقال الكرامية يجوز لكن لا مطلقا بل لكل حادث يحتاج اليه البارئ تعالى في الاتحاد (قبل) قائله هو السيد الشريف قدس سره (لان) دليل للملازمة (ما) والمراد بماء الموصول الصفة الحقيقية الموجودة (يقوم به) اى بذاته تعالى (لا بد ان يكون من صفات الكمال) يعنى ان الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى قديمة لان كل ما يقوم بذاته تعالى صفة الكمال وكل صفة الكمال قديمة (فلو كان حادثا لكان خاليا عنه) اى عما يقوم به وهو صفات الكمال لان الحادث ما يكون مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا (في الازل) متعلق بخاليا ولو كان خاليا عنه فيه لكان خاليا عن صفة الكمال (واخلو) عن صفة الكمال في أى وقت كان (نقص) اذا كانت ممكنة وهنا كذلك على ما قيل ان ازالة الامكان يستلزم امكانها (و) الحال (هو) اى الله سبحانه وتعالى (منزّه) ومقدس (عن ذلك) اى عن النقص من كل وجه (وهذا) اى ما قيل ببيان وجه التمريض بقبيل (انما يتم) الخ حاصله انما لانسلم

ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون صفة كمال لجواز ان يقوم بذاته تعالى صفة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها (اذالم يكن) اى لم يوجد (له) تعالى (صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد) المورد هو السيد الشريف ايضا بالنظر الى الكبرى (على هذا) على قيل قال الكفوى اى على الدليل المذكور حائل الايراد منع لقوله والخلو عن صفة الكمال نقص وتصويره انه لانسل ذلك وانما يكون الخلو الخ كمال الشارح (انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لولم يكن الله تعالى (حال) منصوب بالظرفية (الخلو متصفا بكمال) بالتونين (يكون زواله) اى زوال ذلك الكمال الاول (شرطا لحدوث هذا الكمال) الثانى (بأن) قيد للنفي (يتصف دائما بنوع كمال) قديم (يتعاقب افراده من الازل الى الابد) لان النقص عدم حصول الكمال الممكن لعدم حصول الكمال الممتنع واجب عنه هذا المجيب سعد الدين التفتازانى (بأنه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذا وجوده) اى للنوع (الا فى ضمن الفرد) وفى نسخة فى ضمن الافراد (قلت) قائله الشارح رحمه الله (وانت خبير بفساد ذلك) الجواب (كما سلف) اى سبق وتقدم من ان المراد بالتقدم النوعى ان لا يزال فرد من الافراد موجودا ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافى التقدم وانما ينافيه تنهاى الافراد والحكماء قائلون بعدم تنهاى ولا مذهب للسائل فيوجه السؤال ولا يندفع بهذا الجواب وانما يندفع يبرهان التضاييف وغيره فلذا قال (والوجه فى ابطال هذا الاحتمال) اى احتمال ان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد (ما سلفناه) اى ذكرناه مقدما (من) بيان لما (ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان برهان التضاييف) وهو النسبة الواقعة بين الشئتين اللذين لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر (وغيره) اى وبجريان غير برهان التضاييف كبرهان التطبيق (فيها) اى فى ابطال الحوادث قوله (هذا) فى مقام هذا الذى ذكرته لك الآن اوفى مقام مضى هذا (والمراد) اى مراد المصنف (من) لفظ (الحادث) المذكور فى المتن (ههنا) اى فى قوله ولا يقوم بذاته حادث (الصفة الحقيقية) الحادثة . واعلم ان هذا تنبيه على ضابطة تنفع فى دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والياض والوجود والحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واطافة كالتبعية والبعدية وفى عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير فى القسم الاول مطلقا ويجوز فى القسم الثالث مطلقا واما القسم الثانى فانه لا يجوز

التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه (واما الصفات الاضافية) اراد به نفس الاضافات سواء كانت اضافة الذات كالتبعية والمعية واطضافة الصفات الحقيقية كتعلق العلم والارادة والقدرة (و) الصفات (السلبية) اى نفس السلوب (فيجوز التغير) في الاتصاف وعدم الاتصاف (والتبدل فيها) اى في الاضافية والسلبية (في الجملة) اى من الجانبين كايديل عليه قوله انما يتغير ما اضيف اليه او نقول التغير والتبدل في التعلق لا في الخلقية مثلا كذا في شرح المواقف او نقول معنى في الجملة في بعضها واليه يوحى قوله بعيد ذلك لان سلم جريان الدليل فيها كلها (كالحالقية زيد وعدم خالقيته) اى زيد وفي نسخة وعدم خالقية عمرو وذلك اى جواز التغير والتبدل فيهما يعنى انهما نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين وذلك الطرف لا يجب ان يكون طرف الموصوف بهما بل يجوز ان يكون الطرف الآخر وهو المضاف اليه فافهم لان التبدل فيها اى في الاضافة انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير بالجر والتنوين في ذاته سبحانه وتعالى فيجوز قيام الصفات الاضافية والسلبية بذاته تعالى بخلاف الصفات الحقيقية الحادثة كما اذا انقلب شئ من يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير فانه لم يتغير فيك صفة اصلا وانما تغير نسبتك اليه وهو امر اعتبارى (والصفات الحقيقية) كما نه سلطنا ان التبدل في الصفات الاضافية والسلبية لا يستلزم التبدل في ذاته تعالى لكن التبدل في الاضافة يستلزم التبدل في صفاته وقد ثبت ان الصفات الحقيقية لا تتبدل وفهم ذلك من قوله ولا يقوم بذاته حادث فأجاب بما ترى يعنى قال والصفات الحقيقية (التي يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها) فان الخالقية من الصفات الاضافية كما هو مذهب الاشاعرة او من الحقيقية المتغير تعلقاتها بالمخلوق لانفسها كما هو مذهب الماتريدية (لا يقال هذا الدليل) وهو لو كان شئ من الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات عن صفة الكمال في الازل (جار في الاضافات) كتعلق العلم وایجاد العالم واجناسها وانواعها واشخاصها (والسوالب) كسلب الجسمية وسائر النقايس بأن يقال الاضافات والسلوب لا تقوم بذاته تعالى لان ما يقوم بذاته لا بد وان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا في الازل عن صفة الكمال وهو محال (مع تخلف المدعى) على صيغة اسم المفعول وهو كون ما يقوم بذاته تعالى قديما وليس بحادث لئلا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث (عنه) عن متعلق بالتخلف والضمير المجرور راجع الى الدليل وجعل الكنبوى هذا الكلام خلاصة من وجه وتفصيلا من وجه آخر بقوله كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد

وايجاد العالم وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد
صفة كمال ولاشئ من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت ما فلو صم الدليل
المذكور لزم ان يكون الخالقية ازالة لاحادثة متجددة وعدم الخالقية ابدية لامتغرة
زائلة بالخلق والكل باطل . اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ازالة الخالقية
تستلزم قدم المخلوق الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر بالحادث عند حدوث
السموع والبصر وعدم تعلقهما السابق الازلي الزائل بحدوث التعلق واللاحق
الحادث بزوال التعلق عند فنائهما وفي تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من
اثبت لهما تعلقا حادثا انتهى (لانا نقول لانسلم جريان الدليل فيها) اى في الاضافات
ولسلوب (كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد) من الاضافات التى يستلزم كونها
كما لا كون العالم قديما (ليس من صفات الكمال حتى يكون) بالنصب (اخلو عنها
في الازل نقصايل) للترقى (قد ندعى ان اخلو عنها) اى عن الاضافات والسلوب
في الازل وعن متعلق باخلو (كمال) اى صفة كمال في حقه تعالى فكيف يتأتى امتناع
تجددها في ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا (يظهره) بضم الياء وكسر الهاء
وفي بعض النسخ يظهره من الثلاثى المجرد مع باء التعدية (استيثاره) تعالى قيل اختصاصه
وقيل اختياره وقيل تفرده فكل منها لا يبعد بعضها عن بعض في المعنى يقال استأثر
بالشئ اذا خص به (بالقدم) متعلق بالاستيثار (الزمانى كما استأثر) بالايحباب لا
بالاختيار (بالقدم الذاتى) قوله بناء (على انه) علاوة للترقى (يمكن ان يقال) في السند
(وجود العالم في الازل ممتنع) لان الازلى يكون قديما ووجود العالم حادث فالوجود
فيه يستلزم اجتماع القدم والحادث وهو محال كالاينفى (فلا يكون عدم ايجاده)
وخلقه (في الازل نقصا) في حقه تعالى (كما انه ليس عدم شمول القدرة للمتعات
نقصا) في حقه تعالى قالوا في توجيه ذلك ان عدم قدرته تعالى على المتعات ليس بأنه
عاجز عن القدرة بل هو قادر في ذاته وعدم اظهار قدرته لعدم قابلية المحل فلا يلزم
نقص فتأمل قوله (وما يقال) ألح اعتراض على قوله على انه لا يمكن ألح فانه صريح
فان ازالة العالم تمتع فاعترض عليه بأنه كيف يجوز الحكم بامتناع ازالة العالم مع ان
الحكم بازالة امكان العالم ثابت ومقرر فيما بينهم وهو يستلزم امكان ازالة العالم فلا يصح
القول بامتناع ازيلته فافهم (من ان ازالة العالم يستلزم امكان ازالة ليس بشئ) حاصله
الطعن في الملازمة وليس للامكان ازالة جز ما فان معنى الازل استمرار امكان الشئ
وجواز وجود الشئ ومعنى الثاني جواز ان يوجد الشئ وجودا مستمرا لا وابد او ظاهر

ان استلزام الاول للثاني ليس بينا كما صرح به بعضهم بعبارة قال هنا الكلنبوى لانه يجوز ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللائز الى لا بالنسبة الى الوجود الازلى فيكون الممكن ممكن الحدوث ممتنع القدم انتهى (كما بسطنا في بعض تعليقاتنا) اى كما ذكرناه مع دليله مفصلا في بعض تعليقاتنا الكلامية المسمى بالانفوزج اقول معنى ازلية امكان الشيء ان يكون الازل ظرفا لامكان وجوده ولو كان وجوده فيما لا يزال ومعنى ازليته ان يكون الامكان جهة لنسبة وجوده اليه في الازل هذا وخلاصة هذا القول هو وجود العالم في الازل ليس بممتنع كما ادعاه مستدلا بأن ازلية الامكان الخ وزبدة كلام الشارح انه ليس كذلك مستند بما يبسط في بعض تصانيفه هذا وقد يبسط الكلام في الاستلزام وعدمه السيد السند في شرح المواقف بأن نقل كلام القوم ثم اعترض عليه ثم حققه بما هو حق عنده فتركناه مخافة التطويل وان اردت الاطلاع فاسلك ذكر ذلك السيد وهذا عين ما صرح به بعضهم بعبارة (واما السلوك فإمكان) في كونه كالا (مثل سلب الجسمية ولو ازمها) مثل سلب المكان والحيز والزمان واما ثالها من خواص الجسم والجسمانيات مثل التحيز في الحيز والتمكن في المكان (عنه تعالى) قال مولانا السيلكوتى هنا اى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به واما السلوب التى لا يستحيل اتصافه بها كسلب المعية التى كانت له مع كل حادث اذا عدم ذلك الحادث فانه سلب متجدد بعد ان لم يكن في حكم الاضافات المتجددة والتحقيق ان حقيقة السلوب كلها سلب الاتصاف فليس فيها القيام بذاته تعالى حقيقة بل سلب القيام انتهى (فجزيان الدليل فيها) اى في تلك السلوب (لا يضر لان المدعى) وهو كون ما يقوم بذاته تعالى غير حادث (غير متخلف لامتناع عنها) اى في الازل وفيه ان السلوب فرع المسلوب فانما يتصف بأنه ليس بجسم بعد ما صدر عنه جسم والاجسام حادثة فيلزم خلوه تعالى عنه في الازل وقد سبق هذا من المحشى الخ لخالى نقلا عن الشارح المحقق فيما سبق من مباحث اتصافه تعالى بجميع صفات الكمال قال المصنف ﴿ ولا يتحد ﴾ الله تعالى (بغيره) ﴿ مما سواه اصلا وقطعا قال الشارح رحمه الله (يطلق الاتحاد) بطريق الحقيقة والحجاز وله معان والمناسب منها بهذا المقام معنى الطريق فالمعنى على ثلاثة طرق او على طرق ثلاثة وانما قيدت بطريق الحقيقة والحجاز بناء على ما هو الواقع كما صرح به الشريف الملامة قدس سره بقوله هذا الاطلاق بطريق الحقيقة في الاول وفى الثانى واما الثالث فمحاذ والاتحاد بالمعنيين الاخيرين لا يشك في جوازه بل وقوعه ايضا وانما كان الاول حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق

وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيان كزيد وعمر ومثلا فيتمدان بأن يصير زيد وعمر واحد وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعده شئ واحد كان حاصله قبله والثاني ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا او غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امرأ واحدا وبعده امرأ آخر لم يكن حاصله قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي بالضرورة يحكم بداهة العقل بعد تحرير الطرفين على نفيه ورياء زداد توضيحه بنوع تنبيه انتهى (على ثلاثة أنحاء) جمع نحو الطريق (الاول) من تلك الطرق الثلاثة (ان يصير الشئ) اى الموجود (بعينه) اى بتبينه وتخصيصه الخاص به (شيئا آخر) اى موجودا آخر (من غير ان يزول عنه شئ) من ذاته واصفاته هذا القيد لاجراخ الاتحاد بالمعنى الثالث الآتى (او) من غير (ان ينضم اليه شئ آخر) هذا لاجراخ الاتحاد بالمعنى الثاني الآتى (وهذا) اى تحقق الاتحاد على الطريق الاول (محال مطلقا سواء كان) ذلك (فى الواجب) تعالى (او) كان (فى غيره) تعالى * قال الكلبيوى اى سواء فى اتحاد الواجب بغيره او فى اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول مراده سواء فى اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع التعدد او فى الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادى ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (لان) الشئين (المتحدين ان بقيا) بعد الاتحاد فى الوجود (فهما) اى فذلك المتحدان (اثان) اى معرض الاثنينية (فلا اتحاد) فيهما (وان) لم يبقيا بعد الاتحاد بل (فنيا) وحميا (فهما معدومان) لا وجود لهما (فلا اتحاد) بينهما فى الوجود وان جاز اتحادهما فى العدم (وان فى احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد) بينهما (ايضا بل بى واحد) منهما (وفى الآخر) وهو ليس من اتحاد الموجودين فى شئ وايضا لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا او معدوما (و) الطريق (الثاني) من الطرق الثلاثة فى الاتحاد (ان ينضم اليه) اى الى الشئ (شئ) آخر (فيحصل منهما) اى من الشئ الاول والثاني الذى انضم الى الاول مؤخر (حقيقة واحدة) المراد من الحقيقة الواحدة ههنا اعم من الحقيقة والاعتبارية (بحيث يكون المجموع) اى مجموعهما (شخصا واحدا آخر) ومثاله فى الظاهر كائن (كما يقال صار التراب طينا) فان كون التراب طينا بانضمام الماء اليه (و) الطريق (الثالث) من تلك الطرق الثلاثة فى الاتحاد (ان يصير الشئ شيئا آخر بطريق الاستحالة) اى التحول هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشئ

عن حالته الاولى لا الاصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة فى الكيف
ولذا احتاج الشريف العلامة فى شرح المواقف الى تفسيرها بأن يقول اى التغير
والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما ذكر فى الكنبويه بعبارة حاصله الانتقال
الجوهري او العرضي ولذا قال (فى جوهره او عرضيه) فالعينية اى التعين لا تبقى
فامتاز عن القسم الاول بكلا قسميه ومثاله كائن (كما يقال صار الماء هواء وصار
الابيض اسود) فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض وفاض
على الجسم بدله صفة السواد (والكل) اى والاتحاد بكل طريق من المذكورات
(فى حقه تعالى محال اما) محالية الاتحاد بالطريق (الاول فلما) اى فثبت لما (مر)
من العلل المذكورة بقوله لان التحدين ان بقيا الخ ويلزم منه ايضا ان يكون الواجب
ممكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما فى شرح المقاصد (و) اما محالية الاتحاد
بالطريق (الثانى فلان) اى فثبت لان (احدهما) اى احدا الشئين الموجودين اللذين
انضم احدهما الى الآخر (اذ لم يكن حالا) بالتشديد من الحلول (فى الآخر امتنع)
اى صار محالا (ان يتحقق) ويثبت (منهما) اى من ذلك الشئين (حقيقة واحدة)
يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع مجنبه حقيقة
واحدة بداهة ولذا قال (وهذا ضرورى فاننا) ضرورة ان الامر كما ذكر (وان كان
احدهما حالا فى الآخر) كافى الطين (فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا فى الآخر
او بالعكس) يعنى اولا يخلو من ان يكون الآخر حالا فى الواجب (والاول) اى
حلول الواجب فى الآخر (محال لاستغناء الواجب) فى الوجود (وامتناع) اى ولا امتناع
حلول المستغنى فى الوجود اذ لا بد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للنفى
بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير (والثانى) اى حلول
الآخر فى الواجب (ايضا) اى مثل الاول (محال) اى ليس بممكن اصلا وقطعا (لانه)
اى الشأن (لو كان المحل هو الواجب وهو) الواو حاليه اى والحال ان الواجب
(مستغن) فى الوجود (عن الحال) وغير محتاج اليه اى الى الحال (لان الاحتياج
ينافى الوجوب) فلا يكون الحال صورة لاجنسية ولا نوعية بل عرضا فيكون الحال
عرضا والواجب موضوعا لان المحل ان احتاج الى الحال فى بقائه يسمى هيولى والحال
صورة والا فيسمى موضوعا والحال عرضا واذ كان الحال عرضا (فلا يحصل منهما) اى
من الموضوع والعرض (حقيقة واحدة متمصلة) لى موجودة فى الخارج يتحد بها
الواجب وان حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالعسكر الواحد كما قال (غايته ان يحصل

قوله وان حصل
بأن الوصلية فانهم
منه

حقيقة واحدة اعتبارية) قوله (واورد عليه بأنه) الخ الظاهر انه منع لقوله لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة حاصله انه لانسلم ذلك الجواز ان يكون المجموع محلا للجزئى الصورى فيحصل منهما حقيقة واحدة فهذا اختيار للشق الاول من التردد (ربما كان الواجب تعالى مع الغير محلا للجزء الصورى) صورة نوعية (كافى العناصر المتمتزة التى بحلها صورة المواليد) الثلاث يعنى الحيوان والنبات والمعدن فانها بعد الكسر والانكسار يحصل فيها كيفية متشابهة يستعد لفيضان الصورة الجوهرية قوله (ودعوى) الخ جواب سؤال مقدر تقديره يجب فى تحصيل الحقيقة المركبة من احتياج الاجزاء بعضها الى بعض وانفعال بعضها من بعض فاجاب بقوله ودعوى (الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة) يعنى لا يجب وان وقع فى بعض المواد بل الواجب الاحتياج بين اجزائها مطلقا فلا يكون كالمجبر الموضوع بحجب الانسان (سلمنا ان الواجب هو المحل) يعنى لانسلم ان يكون الواجب محلا فقط بل يجوز ان يكون الواجب مع الغير محلا الخ ولونسلم ان الواجب هو المحل (لكن لانسلم انه لا يحصل من الموضوع والعرض) قوله (الماهية الحقيقية) فاعل لا يحصل (بل الاشراقيون) يعنى افلاطون ومن تبعه (نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا) اى الاشراقيون (ان انواع الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اى الصور الجسمية المتحدة فى الجهات الثلاث (والاعراض القائمة بها) اى الامتدادية (كالسريبر المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى عرض واما الثالث) اى واما بيان استحالة المعنى الثالث (فلان) اى ثابت لان (التغير الجوهرى والعرضى فى حقه تعالى محال كامر) فى بحث استحالة قيام الحادث بذاته تعالى (من) بيان لا (عدم التبدل فى صفاته الحقيقية) والتبدل فى الذات بديهى البطлан فلذا لم يذكره قال المصنف ﴿ليس﴾ الله تعالى ﴿بجوهر﴾ لان الجوهر اصل المركبات والصانع سبحانه وتعالى ليس بأصل المركبات ينتج من الشكل الثانى ان الجوهر ليس بصانع وينعكس الى قولنا الصانع ليس بجوهر هذا هو المطلوب قال الشارح (اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل) هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلان الجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع فعلى مذهب الحكماء ايضا لا يصدق الجوهر على الواجب لان وجود الواجب عينه كما قال فى شرح المواقف وذلك انما تصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون

جوهرا عندهم ايضا (او هو التحيز بالذات وهو تعالى) منزّه عن الامكان بكسر
 الهمزة وفي نسخة عن المكان لكن الاول هو اصح والتحيز فالله ليس بممكن ولا متحيز
 قال بعض الافاضل سبق آتفا للجوهر تعريفان . الاول قوله الجوهر هو الممكن
 الخ . والثاني قوله هو التحيز الخ والتعريف الاول لبعض المتكلمين القائلين
 يكون النفس الناطقة مجردة كالامام الغزالي والراغب الاصفهاني فيكون افراده
 النوعية ثلاثة النفس الناطقة المجردة والجزء الذي لا يتجزى والجسم والتعريف
 الثاني لجمهور المتكلمين الثافين للمجرد مطلقا عتلا كان او نفسا فيكون افراده
 النوعية اثنين الجزء والجسم انتهى قال المصنف ﴿ ولا عرض ﴾ بالجبر وليس
 الله بعرض ففي المقابلين عن الله تعالى لان كلاهما اى من الجوهر والعرض
 مقابل للآخر ان العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب
 عنه غيره كذا في شرح العقائد قال الشارح في بيان علّة انتفاءها عنه تعالى (لان العرض
 لا يقوم بنفسه بل يحتاج في قيامه الى المحل المقوم) بالتشديد والجبر (له) اى للعرض
 قال بعض الافاضل كون المحل مقوما للعرض محل نظر عند المتكلمين القائلين بأن
 الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل على محل مالا على المحل المعين
 فان النزاع بين الفريقين في اثباتى لافى الاول لان احتياج العرض في وجوده الى محل ما
 قطعى فتأمل انتهى (و) الحال ان (الواجب) تعالى (مستثنى عن غيره) مما
 سواه فلا يحتاج في وجوده وذاته وصفاته الى شىء اصلا وقطعا قال المصنف
 ﴿ ولا جسم ﴾ بالجراى وليس الله بجسم وهو مذهب اهل الحق وذوهم بعض الجهال
 الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وآخر منهم
 هو جسم اى قائم بذاته فلا نزاع معهم على التفسيرين ومأخذه التوفيق قال الشارح
 في بيان علّة انتفاء الجسم عنه تعالى (لان الجسم) عند المتكلمين هو التحيز القابل
 للقسمه ولو في جهة و (مركب) اما عندنا فن الجوهر الفرد وهو الجزء الذى لا يتجزى
 واما عند الفلاسفة فن الهوى والصورة (فيحتاج) اى الجسم (الى الجزء) لكونه
 مركبا (فلا يكون) اى الجسم (واجبا) بل يكون ممكنا قال المصنف ﴿ ولا فى حيز ﴾
 اى وليس الله تعالى فى حيز اما الدليل على عدم التحيز فهو انه اى الواجب تعالى
 لو تحيز فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز اولا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان
 يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناها او يزيد عليه فيكون متجزيا ﴿ ولا فى جهة ﴾
 اى وليس الله تعالى فى جهة قال الشارح في بيان علّة انتفاء كينونته تعالى فى حيز وجهة

من الجهات (لانهما) اى لان الحيز والجهة كائن (من خواص الاجسام
والجسمانية) متصل الى الله عنهما علوا كبيرا قال المصنف ﴿ ولا يشار اليه ﴾ سبحانه
وتعالى ﴿ بهنا ﴾ اى بأنه تعالى كائن هنا ﴿ او هناك ﴾ هذا مما لا حاجة اليه بعد قوله
ولا في حيز لان التحيز على ما صرح به المصنف في المواقف المشار اليه اشارة حسية
بأنه هناك او هنا الا ان المقام اقتضى كمال التنزيه بالتصريح فافهم ﴿ ولا يصح عليه ﴾ اى
على الواجب تعالى ﴿ الحركة ﴾ اى التعرك ولو كان في حالة الثبوت في محل ﴿ والانتقال ﴾
من محل الى محل فان قلت لم يقل ولا يصح له بل قال عليه قلت اشارة الى ان القول
بصح الحركة والانتقال سبب مضرة في حقه تعالى لانه مناف لكماله وتنزهه
وتقدسه سبحانه وتعالى فافهم قال الشارح في بيان علة ذلك (لما سبق)
من انها من خواص الاجسام والجسمانية ومن عدم التبدل في الصفات الحقيقية (و)
الطائفة (المشبهة) هم الذين يشبهون الله تعالى بال مخلوقات ومثله بالحادثات
ولاجل ذلك جعلوا بضم الجيم فرقة واحدة قائلة بالتشبه وان اختلفوا في طريقه
ويقال لهم الجسمنة ايضا (منهم) خبر مقدم على مبتدأ اى من المشبهة (من قال انه)
تعالى (جسم حقيقة) انما قال حقيقة احتراز عن الكرامية فانهم وان قالوا بأنه تعالى
جسم لكنه بمعنى الموجود عند بعضهم وبمعنى القائم بنفسه عند آخرين فلا نزاع معهم
الا في اطلاق لفظ الجسم عليه (ثم افرقوا فقال بعضهم) وهو مقاتل بن سليمان وغيره
(انه) تعالى (مركب من لحم ودم وقال بعضهم) وهو ابن الحكيم الهشامى
(هو) اى الواجب تعالى (نوريتلائو) اى تجميع بضيائه (كالسيكة) من الفضة
(الياض) وهو التبر (طوله سبعة اشبار) جمع شبر (بشبر نفسه) والطول يستلزم
العرض ولكنه لم يذكر المقدار فيه اى في العرض (ومنهم من قال) قولا باطلا مثل
اقوال المذكورين (انه) تعالى كائن (على صورة) نوع (انسان) هذا مبالغة
في التجسيم فلذلك يكون له عذاب اليم في الجحيم (ففهم من) اى فحين اذ قال بعض
منهم انه على صورة انسان منهم (من قال انه) تعالى كائن (على صورة شاب امرد)
وانما وصف الشاب بأمرد لان الشاب مطلقا مقابل للشبية سواء كان ذالحية وشارب
ام لا والمراد هنا من هو المجرد عن اللحية والشارب والامرء بمعنى من لا لحية له
ولا شارب (اجرد) صفة بعدها للشاب وهو من لا شعر في بدنه اصلا وقوله (جمد)
بمعنى ذى جمد اذ الجمد بمعنى شعر ذى جموده وهو خلاف البسط يعبر عنه اى عن الجمد
بالتركى بقور جق (وقطط) بفتح القاف والطاء كذلك بمعنى ذى قطط ولكنه

وصف الجعد بمعنى شديد الجعود يعنى بك جوق قورجق والحاصل جعلوه تعالى
 جعلاً باطلاً اى اعتقاداً عاطلاً شاباً امرد فى احسن تصاوير الانسان ولما كان هذه
 الصورة مما يشتهى لم يرتضها البعض الآخر بل جعله تعالى فى صورة يناسب العز
 والوقار وهى اوائل الشيوخه فلذا قالوا هو اشبط الرأس واللحية كما قال الشارح
 (ومنهم من قال انه شيخ) وهو مقابل للشاب (اشبط الرأس) والشمط بفتح
 شين بياض شعر الرأس يخالط بسواده فالمنى شيخ ابيض شعر رأسه يعنى مشرب
 (ومنهم من) هو ابو عبد الله محمد بن كرام وعليه اليهود (قال هو فى جهة الفوق ومماس)
 اصله مماسس (للصفحة) اى السطح (العليا من العرش) الاعلى (ويجوز عليه
 الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويأط) مثل يمد الاطيط صوت الرجل والابل
 من ثقل الحمل اى يصوت العرش تحته تعالى (اطيط) منصوب بنزع الخافض
 اى كأطيط (الرجل) بفتح الراء وسكوت الحاء بالتذكى سمر (الجديد تحت الراكب
 الثقيل) الجسد (وهو يفضل) اى يزيد من كل جهة (على العرش بقدر اربع اصابع
 ومنهم من قال وهو) تعالى (محاذ) اصله محاذى من الخذاء اى مقابل للعرش
 من جهة الفوق (غير مماس) اصله مماسس من المس (له) اى للعرش (وبعده) تعالى
 (عنه) اى عن العرش (بمسافة متناهية) لا غير متناهية يقول به بعض اصحاب محمد بن
 الهيثم (وقيل) قاله محمد بن الهيثم (بمسافة غير متناهية لامتناهية ولم يستنكف)
 اى لم يمتنع (هذا القائل عن جعل غير المتناهى محصوراً بين حاصرين) لان الابعاد
 متناهية واراد بالحاصرين البارئ تعالى والعرش (ومنهم من تستر بالبلكفة) وهى
 منحوتة من بلا كيف كالبسملة والحدلة والحوقلة وهم الذين قالوا ان الله تعالى جسم
 بلا كيف (فقال) ذلك القائل المتستر بالبلكفة (هو) الله تعالى (جسم) لكنه
 (لا كالأجسام) السائرة المتعارفة (وله) تعالى (حيز) ولكن (لا كالأحياز)
 جمع حيز (ونسبته) تعالى (الى الحيز) اى الى حيزه (ليس كنسبة الاجسام)
 السائرة (الى احيازها وهكذا ينبنى) اى يحكم ذلك القائل بانتفاء جميع (خواص الجسم
 عنه) تعالى (حتى لا يبقى) فى البين من المبالغة فى النفي (الاسم الجسم) فقط (وهم)
 وفى نسخة هؤلاء اى ذلك القائل ومن معه فى ذلك القول (لا يكفرون) من باب التفعيل
 اى لا يحكم بكفرهم ولا ينسبون الى الكفر والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ
 دون المعنى والاطلاق اللفظى يتوقف على ورود الشرع كاصرح به فى شرح
 المواقف • قال الكلنوبى ولذا قال صاحب الامالى • ورب العرش فوق

العرش لكن • بلا وصف التمكن واتصال • اقول فمقتضاه ان صاحب الامالى
 مشبه مستر باللكفة اوانه قال بما قال المشبه المستر باللكفة لعدم التكفير فيه
 فافهم (بخلاف المصرحين) القائلين بالصراحة (بالجسمية) بالياء المصدرية
 اى بكونه تعالى جسما فانهم جوزوا احتياج البارى وهو نقص عجوج الى العلة
 وذلك اقتراء على الله تعالى علوا كبيرا قوله (واكثر المجسمة) مبتدأ (وهم الظاهريون)
 خبره (والمتبعون) صفة لكشفة (لظواهر الكتاب) اى القرآن (والسنة) اى
 الحديث • اما الكتاب فمخوقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ونحو وجاء ربك
 والملك ويد الله فوق ايديهم والسماء مطويات بيمينه الى غير ذلك واما السنة فمخوقوله
 عليه السلام للجارية الخرساء ابن الله تعالى فأشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال
 انها مؤمنة وقوله عليه السلام رأيت ربى فى احسن صورة وان ربنا ينزل الى سماء
 الدنيا وفضحك الرب حتى بدت نواجذه وحتى يضع الجبار قدمه وقلوب العباد
 بين اصبعين من اصابع الرحمن الى غير ذلك والجواب عن هذا التمسك انها ظواهر
 لا يعارض اليقينية الدالة على نفي المكان والجهة من شرح المواقف مع ضم وايضاح
 وقال مفتى زاده اجيب بأن خبر الاحاد ساقطة باليقينيات مطلقا وكذا الظواهر ظنية
 لا تعارض اليقينية فبعضها مؤولة وبعضها محمولة على الصفات بلا كيف (واكثرهم)
 اى اكثر الظاهريين (المحدثون) القائلون بحدوث العالم وقيل هم المتسكون بالحديث
 لا بالكتاب وقيل انه بمعنى المتأخرين (ولا بن تيمة ابى العباس اجد) الذى له من المصنفات
 مائة تصنيفه (واصحابه) اى ولاصحاب ابن تيمة (ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة
 فى القدح فى نفسها) اى فى التشنيع على من ينفى الجهة (ورأيت فى بعض تصانيفه) اى
 فى بعض مصنفات ابن تيمة من الكتب (انه) اى ابن تيمة قال فيه (لافرق) اصلا
 (عند بدهة العقل بين ان يقال) اى ان يقول قائل فى حقه تعالى او مطلقا (هو معدوم)
 لا وجود له (وبين ان يقال طلبته) اى تحريته (فى جميع الامكنة) فى العالم (فلم اجد)
 فى مكان اصلا (ونسب) اى ابن تيمة (النافين) مفعول نسب (للجهة) متعلق بالنافين
 اى الذين ينفون الجهة فى حقه تعالى بأن يقولوا ان الله تعالى ليس فى جهة ولا الى
 جهة من الجهات الست (الى التضييل) متعلق بنسب وفى نسخة الى التعطيل فهو لا يجوز
 المجرد القائم بذاته بل انقاد الى وهمه حيث حكم بأن كل موجود فهو فى مكان وجهة
 وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون بتجرد القوس الناطقة
 المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك كما صرح به الكلثوبى بعبارة

(هذا) الذى ذكرته (مذهب) اى ابن تيمية (مع علوكعبه) وشهرته (فى العلوم
 النقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه) مع المطالعة العميقة فيها (وحصل كلام
 بعضهم) اى بعض القائلين بالجسمية والجهة (فى بعض المواضع) من الكتب (ان الشرع)
 كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى (ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص)
 على بناء المجهول (الكعبة) المظمنة (بكونها) متعلق بتخصيص اى بكون الكعبة
 (بيت الله تعالى) ولذلك (اى ولاجل او لعل ان الشرع ورد بتخصيصه بجهة الفوق
) يتوجه (على بناء المجهول) اليها (اى الى جهة الفوق) (فى) وقت (الدعاء)
 انتهى المحصل (ولا يخفى انه ليس فى هذا القدر) اى فى القول بأن الفوق جهة الله
 تعالى تجوزا (كان الكعبة بيت الله كذلك) فائلة (مضرة) اصلا (وذلك لان مراد
 ذلك البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهته حقيقة بل اراد به انه له شرفية
 لكونه قبله الدعاء فاضافته اليه تعالى وقوله بكونه مختصا بجهة الفوق ليس الا شرفها
 لالكونه جهته حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله تعالى ليس الا شرفها وكونها
 قبله الصلاة لالكونه قبلته تعالى حقيقة كما صرح به مولانا الخليلى بعبارة (لكن
 بعض اصحاب الحديث من المتأخرين) اى متأخرى المجسمة (لم يرض بهذا القول)
 اى بكون الفوق قبله الدعاء الى جهة الله تعالى فقول الشارح (وانكر كون الفوق قبله
 الدعاء) فى مقام التفسير لقوله لم يرض الخ (بل) صرح ذلك البعض و (قال) وانما
 (قبله الدعاء هو) وفى نسخة هى (قبله الصلاة) وصرح بكونه اى الفوق جهة الله
 تعالى حقيقة من غير تجوز اى من غير العدول من الحقيقة الى المجاز لعلاقة المشابهة
 وغيرها قال المصنف ﴿ ولا ﴾ يصح عليه سبحانه وتعالى ﴿ الجهل ﴾ الذى هو
 ضد العلم ﴿ ولا الكذب ﴾ الذى هو ضد الصدق قال السيد الشريف فى التعريفات الجهل
 اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه واعتراضا عليه بأن الجهل قد يكون بالمعدوم وهو
 ليس بشئ والجواب عنه انه شئ فى الذهن كذب الخبر عدم مطابقته للواقع وقيل
 هو اخبار لا على ما هو الخبر عليه انتهى * قال الشارح فى بيان علة انتفاؤها
 عن الله سبحانه وتعالى (لانهما) اى الجهل والكذب (نقص) اى صفة نقصان
 فى حق من اتصف بهما فى نفس الامر (و) الحال ان (النقص عليه) اى على الله
 سبحانه (وتعالى محال) اما جهة المحالية فان الله تعالى متصف بصفات الكمال والاتصاف
 معها بصفة النقصان عين الجمع بين النقيضين * فان قلت لم لا يجوز سلب الكمال
 لدفع هذا الاجتماع قلت لا يجوز لان سلب الكمال واثبات النقصان مناف

لقام الالهوية والربوبية فلزم سلب النقص واثبات الكمال اى الاعتقاد بأنه ذوالجلال والكمال وهو مطابق لما فى نفس الامر فاقبل (وانت تعلم)
 باليهما الطالب الزكى (انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع
 المعلومات) وذلك البرهان قول المصنف متصف بجميع صفات الكمال
 منزّه عن سمات النقص (و) على (انه) تعالى (لا يجوز عليه التبديل) وذلك البرهان
 قوله منزّه عن جميع صفات النقص وهذان البرهانان مما جمع عليه العقلاء (لاجابة
 الى سلب الجهل) بقوله ولا الجهل (واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف
 فى الوعيد) الوارد فى حق اهل الايمان كما هو مذهب الاشاعرة بأن يقولوا الخلف
 فى الوعيد من الكريم كرم وهو اى الخلف بالضم الاسم من الاخلاف وهو فى المستقبل
 كالكذب فى الماضى كما صرح به فى الصحاح (يلزمه) الضمير راجع الى من (تجوز
 الكذب عليه) سبحانه وتعالى يعنى يستنبط من كلامه انه قال يجوز صدور الكذب
 عن الله تعالى (وبعضهم منع ذلك) اى لزوم المذكور زعمانه ان الكذب
 لا يكون الا فى الماضى والخلف لا يكون الا فى المستقبل (وفساده) اى فساد ما زعم به
 (ظاهر لان الكذب) اى الكلام الكاذب (هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان)
 ذلك الخبر (فى الزمان الماضى او) كان (فى الزمان المستقبل) اى الآتى (ومن ذلك)
 وفى نسخة ومن ثمة اى ومن اجل ان الكذب كما كان فى الماضى كان فى المستقبل (كذب
 الله تعالى المنافقين) فى قولهم لئن اخرجتم الخ (فقال الم ترى الى الذين نافقوا)
 وهو اى بن سلول واتباعه يقولون (لاخوانهم) اخوة الكفر او الموالات
 او الصداقة (الذين) وهم بنو النضر (كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم)
 انتم من دياركم (لنخرجن معكم) فى قتالكم اوخذ لانكم (ولا نطيع فيكم احدا)
 من رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم والمسلمين كما فى القاضى (ابدا) فى جميع الزمان
 الا ترى (وان قوتلتم لتنصرنكم) اى لنما وننكم (والله يشهد) اى يعلم علما حضوريا
 او يشهد شهادة مينة لك يا محمد لعلته تعالى بأنهم لا يفعلون ذلك كما قال لئن اخرجوا
 لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم (انهم لكاذبون والوجه فى دفعه)
 اى الوجه الوجيه الصحيح فى دفع لزوم النقص (ان آيات الوعيد مشروطة
 بشروط معلومة) اى مخصصة بقيود مستفادة (من الايات الاخر) بضم
 الهمزة وقع الخاء جمع الاخرى وهى كائنة كقوله تعالى ولم يصروا على
 ما فعلوا الآية وقوله تعالى ان الله لا يفر ان يشرك به ويفر مادون ذلك

لمن يشاء ومشروط بشروط معلومة من الاحاديث الشريفة مثل قوله عليه السلام التائب من الذنب وفي نسخة عن الذنب كن لا ذنب له ومثل غيره (منها) اى من الشروط المعلومة (الاصرار وعدم التوبة) اى كون المذنب مصرا على ذنبه وكونه قاركا للتوبة من ذنبه (ومنها) اى من تلك الشروط (عدم عفو) ومغفرته (تعالى) اى ان لا يغفر الله ذنب المذنب (فيكون) ذلك الوعيد (فى قوة) (القضايا) (الشرطية) فكأنه قيل ان العاصى ان اصر على عصيانه ولم يتب عنه ولم يعفو عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها لا يستلزم كذبا كما قال (فلا يلزم الكذب) فى الخلف فى الوعيد (اصلا ويمكن ان يقال) فى دفعه (المراد) اى مراد الله تعالى (منها) اى الآيات الوعيدية (انشاء الوعيد والتهديد لاحقيقة الاخبار فلا يتصف) الله تعالى (بالكذب) بسبب ما اخبره فى تلك الآيات الوعيدية ومثاله كائن (كما ذكره العلماء) بالعلوم العربية (فى قولهم الصبي يقاوم الاسد) اى يقابله او يقاتله او يعادله فى القوة (انه لانشاء التعجب) لانه لا يكون فى هذا القول فائدة الخبر ولا لازمها فلا يكون خبرا بل انشاء وهو لا يتصف بالصدق والكذب (و) كما ذكره العلماء (فى قوله) تعالى حكاية عن امرأة عمران ام مريم (رب) يارب (انى وضعتها) اى ولدت انا مريم (انثى) لاذكر والحال انى كنت نذرت لك ما فى بطنى محررا (انه لانشاء التحسر) وفى نسخة التحزن ومناهما واحد . قال مولانا الكلبوى فى تطبيق هذا المقام بالقاعدة لا يخفى ان جل الجلل الخبرية على الانشاء مجازى يحتاج الى قرينة صارفة كفقده فائدة الخبر ولازمها كما فى مقاومة الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك ثبوت فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدى اخذ الامكان لما قالوا يتمتع المجاز فيما يمكن الحقيقة لانا نقول الامتناع فى قولهم بمعنى سلب الامكان فى نفس الامر فى جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ فى مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلى لما قالوا ان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعانى الحقيقية والمجازية انتهى قال المصنف (وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة) لا يخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب وحينئذ فالظاهر ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيامة بالجملة الفعلية ولكنه عدل منها الى الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية على ما اقتضاه كثرة المنكرين المعاندين قال الشارح (بعين

رؤسهم) فتكون الرؤية في اليقظة بالابصار (كاهو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح) المراد به هنا من تقدم على الاشعري زمانا (وخالفهم في ذلك) اى في كونه تعالى مرئيا لهم بعين الرؤس (غيرهم) واستفيد من لام للمؤمنين اختصاص الرؤية بأهل الايمان دون الكفار * قال الخادى في البريقة لكن في التذكرة ان الكفار يرونه مرة في القيمة لازياء العقوبة لقوت فرصة مثل هذه اللذة ونقل شيخزاده عن مقاتل في معنى قوله تعالى كلالهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون يعنى انهم بعد المرض والحساب لا يرون ربهم وان المؤمنين يرونه * ثم اختلف في رؤية النساء هل لا يرونه اصلا لقصرهن في الخيام ولعدم تصریح الاحاديث او يرونه مطلقا لعموم النصوص او يرونه في الاعياد فقط لكون تجليه تعالى فيها عاما قليل وجزء به السيوطى اقول اكثر احكام النساء مشتركة بأدلة الرجال بل ما لم يدل دليل على الاختصاص فعلى الاشتراك وان مثله لا يخص العام وقد قال تعالى وفيها ما تستهيه الانفس وليس شئ اشهى من الرؤية لاهل الجنة وفي مؤمنى الامم السالفة قولان اظهرهما استواءهم بهذه الامة واما الملائكة ففي صرة الفتاوى عن صاحب المنع ان الارجح نعم كانص عليه الاشعري وقابسه البيهقى وابن القيم والبلقى وان صرح بعضهم كابن عبد السلام وجاعة من الحنفية بعدم رؤيتهم على ما في الصرة ايضا عن فتاوى ابن حجر الهيتمى * وقيل ان الرؤية ثواب الاعمال ومن نعم الجنة وليس لاعمالهم ثواب فليس لهم حظ من نعم الجنة * وقيل لا يرون سوى جبرائيل مرة واحدة لان ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء كاتقل عن كثرة العباد وتوقف بعض * واما الجن ففي الفتاوى الصيرفية ايضا عن المنع ذهب الحنفية الى عدم رؤيتهم ويميل اليه عبد السلام ايضا وعن البلقى القول برؤيتهم لعموم الادلة وكذا عن السيوطى تحصل لهم الرؤية في الموقف مع سائر الخلق وفي الجنة في وقت ما من غير قطع والظاهر عدم تساويهم مع الانس في كل جمعة قال كله في البريقة ثم ان السيد الشريف فسر قوله يوم القيمة بالدار الآخرة والمأخوذ من الاحاديث انه تعالى يرى للمؤمنين في الجنة وفي الموقف كما مر قال في البريقة واما في الدنيا فانه وان كان جائزا لكنه ليس بواجب واما الوقوع في حياة الحيوان انه عليه السلام رأى ربه ليلة المعراج بعين الرأس على رواية كثيرة من كبار الاصحاب خلافا لالكثيرين منهم ايضا * وقال في شرح العقائد انه رآه بعينه عند جاعة من المفسرين ثم صحح كون الرؤية بالفؤاد كما يشير اليه قوله تعالى ما كذب الفؤاد ما رأى حيث اصنف الى الفؤاد ثم الرؤية بالآخرة ليست مختصة بالجنة بل في العرصات ايضا

كافي تذكرة القرطبي . وقيل بل في القبر وعند نزاع الروح انتهى لكن قال شيخنا
في تفسيره . نعتين قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان احدهم لن
يرى ربه حتى يموت والكلام في هذا المقام كثير فصله العلماء الكرام بأبلغ تفصيل شكر الله
سعيهم (وتحقيقه) اى بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح (ان الابصار) بكسر
الهمزة (عبارة عن ادراك) اى ادراك الباصرة واما الادراك بمعنى العلم يعنى ادراك ذاته تعالى
فليس بمراد هناك ولذا قال في الامالى . يراه المؤمنون بغير كيف . وادراك وضرب
من مثال . وقال الكليني الجمهور لا يرتضون بكون الادراك بمعنى العلم مع انه متروك
فيه . قال في النونية . حقيقة الحق لم تقبل به المنا . لكن ترددهم في دار رضوان . وقالوا
ان الرؤية جائزة بالعقل واجبة بالنقل (وانكشاف) اى انكشاف المرئى (بليغ بمحصل)
للرائى (عقيب فتح البصر) لوقال مع الالتفات اليه لكان احرى اذ لا يحصل الادراك
بدون ذلك كما لا يخفى (وهو) اى ذلك الادراك (في الشاهد) اى الحاضر (انما يحصل)
لنعادة (بالمحاذاة) اى مقابلة البصر للمرئى والقرب المعتدل لان البعد وكال القرب
مانعان عن حصوله (وخروج الشعاع) من الباصرة (او الانطباع) اى انطباع
صورة المرئى وشجعه في الرطوبة الجليدية ثم في مجمع النور ثم في الحس المشترك كانتقاش
شبح الشئ المقابل في المرآة الاول مذهب الرياضين والثاني اى الانطباع مذهب الطبيعيين
(وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط) المذكورة آنفا
(ولا يزم من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة) الاولى (كونها)
اى كون تلك الشرائط (شرطا في النشأة الآخرة) لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية
او بالهوية لاحالة فيجوز اختلافهما في الشرائط والوازم وهذا هو المراد بالرؤية
بلا كيف (اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بهما من ادراك
ذاته تعالى من دون تلك الشرائط) كما قال المصنف رحمه الله تعالى ﴿ من غير موازاة ﴾
اى من غير محاذاة ﴿ ومقابلة وجهة ﴾ خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته
تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان قال الشارح (بل عند
الاشعري واتباعه) اى الذين هم تابعون للاشعري (تلك الشرائط) التى سبق
ذكرها (اسباب عادية) للرؤية لاسباب عقلية . قال في شرح المواقف شرائط
الرؤية ثمانية امور . الاول سلامة الحساس ولذلك يختلف الابصار بحسب اختلاف
سلامة الحساس وينتفى بنفها . والثاني كون الشئ جائز الرؤية مع حضوره
للحاسة بأن يكون الحاسة ملتقطة اليه ولم يمرض هناك ما يصاد الرؤية كالنوم والغفلة

والتوجه الى شئ آخر * والثالث المقابلة للبصرة في جهة من الجهات وكونه
 في حكم المقابلة كما في المرتى في المرأة * والرابع عدم غاية الصفر فان الصغير جدا
 لا يدركه البصر * والخامس عدم اللطافة بأن يكون كثيفا اى ذالون في الجملة
 وان كان ضعيفا * والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة البصرة
 وضعفها * والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا اتصل بسطح البصر بطل
 ادراكه بالكلية * والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم المتوسط بينهما
 * وههنا شرط تاسع وهو ان يكون مضيقا لذاته او لغيره انتهى (فيجوز) اذا كان
 تلك الشرائط اسبابا عادية للرؤية لاعقلية فيجوز (الابصار) بكسر الهمزة (بدونها)
 اى بدون تلك الشرائط (في هذه النشأة) الاولى (كما عي الصين) اى تلك الرؤية
 الواقعة بدونها كائن كرؤية اعمى الصين وهو اسم بلدة في المشرق (يرى)
 صفة الاعمى (بقته) اى بعوضته (اندلس) وهو اسم بلدة في المغرب (وكل موجود)
 طرف المتبداه (يمكن الرؤية) اى يمكن رؤيته طرف الخبر (عنده) اى عند الاشعري
 ومثاله اى مثال الموجود الممكن الرؤية كائن (كالاصوات) جمع الصوت
 (والطعوم) جمع الطعم فان قلت فلم لا يرى قلت انما لا يرى بناء على ان الله تعالى
 لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة وان كان ممكنا لبناء على امتناع رؤيتها
 فافهم قوله (والالوان) معطوف على الطعوم وهو جمع اللون * قال بعض القدماء
 لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة كما في الثلج فانها اجزاء جديدة صفار شفافة
 خالطه الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياض مع انه لا بياض هناك ومن اعترف
 بوجود الالوان قال بعضهم ان السواد والبياض هما الاصل والباقي من الالوان
 يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى وقال بعضهم الاصل فيها خمسة السواد
 والبياض والحمرة والصفرة والخضر فهذه خمسة الوان البسيط ويحصل البواقي بالتركيب
 من هذه الخمسة (واستدلوا) اى الاشاعة (على جواز الرؤية) بمعنى الامكان المقابل للمحال
 (بالنقل) قدم النقل من جهة اعتداده (والعقل) اعلم انه كان في الكلام السابق
 جهتان جهة منطوق وجهة مفهوم فالاول وقوع الرؤية والثاني امكان الرؤية
 وذلك الاستدلال بالنظر الى امكان الرؤية لان امكان الرؤية مما يتوقف عليه وقوع
 الرؤية فيكون هذان من قبيل الاستدلال على الموقوف عليه وذلك الاستدلال
 لحقق اهل السنة والجماعة والاستدلال بمعنى تقرير الدليل على المطلوب والمطلوب
 جواز الرؤية والدليل النقل فيحيث يكون قوله على جواز الرؤية بالنقل والعقل
 مستدركا الا ان يحمل على التجريد بأن يكون بمعنى التقرير على وفق المجاز المرسل

التبى اوعلى التأكيد وفأدته بيان ما اجل من الاستدلال وتعيينه قافهم (اما
النقل) الذى استدلو به على جواز الرؤية (فكقوله) اى فكأن كقوله سبحانه
(وتعالى حكاية) اى محكيا بعض هذا القول (عن موسى عليه السلام)
فان كله ليس محكيا عنه (رب ارنى) ذاك (انظر اليك قال لى ترانى ولكن)
انظر الى الجبل) وهو جبل اردن بضم الهمزة وسكون الراء وبضم الدال وسكون
النون على ما صرح به ابو السعود (فان استقر) ذلك الجبل (مكانه) اى فى مكانه
(فسوف) اى قريبا (ترانى) انت يا موسى فلما تجلى ربه للجبل اى ظهرت
له عظمتها الاية . قال الاشاعرة انه تعالى صحيح انه يرى و منه الاكثرون
قال الآمدى اجعت الأئمة من اصحابنا على ان رؤيته فى الدنيا والآخرة
جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فأثبتها بعضهم ونفاه آخرون
وهل يجوز ان يرى فى المنام قليل لاوقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية
وان لم يكن رؤيته حقيقة ولا خلاف بيننا فى انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا
بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته (وجه الاستدلال)
والاحتجاج (به) اى بقوله المذكور بمعنى رب ارنى الآية (امران الاول)
من ذلك الامرين ان (سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على الامكان) يعنى
ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لماسأل لانه اما
ان يعلم امتناعه او يحمله وكلاهما باطل (لان العاقل فضلا عن النبى عليه السلام لا يطلب
المتنع) اى المحال (ولا مجال للقول) يعنى لا يقدر احد ان يقول (بجهل موسى
عليه السلام بالاستحالة) متعلق بجهل نقول فى تقرير الدليل هكذا رؤية الله ممكنة
والاولو كانت محالا لما طلب موسى عليه السلام ذلك ولما طلب موسى عليه السلام
ذلك كان ممكنا لاستحالة طلب المحال له ويمنع الملازمة بسند جواز الجهل
بالاستحالة وقوله ولا مجال الخ جواب بابطال السند فتأمل (فان) بيان لعل
ولا مجال الخ (الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة) حتى لا يكون
من الجاهل ولى فأين النبى (اذا الغرض) اى غرض النبى المرسل او حكمة الله
من ارسال الرسول الحكمة هنا معنى الفائدة المترتبة عليها اى على النبوة لا الباعث
على اقدام الفاعل على الفعل فان افعاله تعالى ليست معللة بالاعراض بهذا
المعنى كما سيجى * (هداية الخلق) اى ان يهدى الرسول الخلق وان يهدى الله الخلق
بارسال الرسول (الى العقائد الحقة) مؤنث الحق (والاعمال الصالحة) ولو منع

بأنه لم لا يجوز ان لا يكون نيا اجيب بقولنا (ولا ريب) ولا شك اصلا (في نبوة موسى عليه السلام لانه) كائن (من) جملة (اولى العزم) من الرسل . قال ابن عباس ذوالعزم وهو كمال العقل وقال الضاحك ذوى الجدد والصبر كذا في معالم التنزيل قال القاضي واولوا العزم اصحاب الشرايع الذين اجتهدوا في تأسيسها وتقديرها وصبروا على تحمل مشاقها ومعادات الطاغين فيها ومشاهيرهم نوح وابراهيم والذبيح ويعقوب ويوسف وايوب وموسى وداود وعيسى عليهم السلام انتهى اقول ولا شك ان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم اعظمهم وافضلهم كما استدل فيه بقوله تعالى ومنك ومن نوح الاية (والثاني) من الامرين (انه) سبحانه (تعالى) علق الرؤية على استقرار الجبل (بقوله فان استقر الاية) (وهو) اى الاستقرار (امر ممكن في نفسه) بل في حال التحرك قال التفازاني في شرح المقاييد والاستقرار حال التحرك ايضا امر ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون انتهى فلا يرد ما قيل انما لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وهذا الاعتراض مذكور هناك ايضا (والمعلق على الممكن ممكن) اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم فلذلك كان المعلق على الممكن ممكنا كما ان المعلق على المحال محال (لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة) الصرفة قوله (واما العقل) الخ دليل اقامه الشيخ الاشعري كما يظهر بعيد وقيل ان الشيخ الخ فيما بعد (فهو) جواب اما (انما ترى الاعراض كالالوان والاضواء) جمع الضوء (وغيرها) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فتكون الاعراض مرئية (والجواهر) بالنصب معطوف على الاعراض (كالطول والعرض في الجسم) فتكون الجواهر مرئية فان قلت كون الطول والعرض جوهر اى شئ بنى قلت بناء كون الطول والعرض جوهر اى تركب الجسم من الاجزاء التى لا تجزى كما هو مذهب الاشاعرة فافهم قال الكلبى الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلاثة وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن اخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمي ولذا قسموا المقدار اى الكم المتصل الى اخط والسطح والجسم التعليمي وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون كل من الجوهر والعرض مرئيا

بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة والمعتزلة وللتنقيص على ما ذكرنا لم يقولوا
 كالطويل والعريض انتهى . ولهذا اى لاجل ان ترى الاعراض كاللون الخ تميز
 الطويل عن العريض وتميز الطويل عن الاطول وليس الطول والعرض عرضين
 قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجوهر الفرد فالطول مثلاً ان قام بجزء واحد
 منها فذلك الجزء يكون اكثر من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من واحد
 لزم قيام العرض بمحلين وانه محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي
 يتركب منها الجسم كذا في شرح المواقف اقول لا يقال ينتقض بسائر الاعراض فان
 الالوان مثلاً نقول انها لا يكون عرضاً قائماً بالجسم لما تقرر انه مركب الخ لا فانتخار انه
 يقوم بكل جزء من الملون جزء من اللون بخلاف الطول والعرض ويجوز ان يختار
 انه قائم بجزء منه ولا يلزم انقسامه فان الانقسام بالذات من خواص الكميات فباقسام
 الطول والعرض يلزم انقسام المحل بخلاف سائر الاعراض فتأمل . اعلم ان الدليل
 يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والموسات والمطعمات والشيخ
 الاشعري يلتزمه على ما صرح به بعض الافاضل بعبارة (فلا بد) للحكم المشترك بين
 الاعراض والجواهر وهو الرؤية (من علة مشتركة بينهما) اى بين العرض والجواهر
 ويجوز ان يقال بين المرئيين والمراد من العلة ما يتعلق به الرؤية اولاً وبالذات وبالمرئى
 ثانياً وبالعرض (يكون هو المتعلق الاول للرؤية) متعلق بلا بد اى فلا بد لرؤيتنا كذا
 قالوا لكن الظاهر تعلقه بقوله المتعلق الاول فتأمل (وذلك الامر) المشترك (اما
 الوجود او الحدوث) اى المسبوق بالعدم (او الامكان) اى سلب الضرورة عن
 الطرفين اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواها فلا رابع مشترك بينهما (والاخيران)
 اى الحدوث والامكان (عدميان) اى معدومان في الخارج لكونهما من الاوصاف
 الاعتبارية المشتمل على السلب (لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما) بالاخيرين اما الحدوث
 فلانه عبارة عن المسبوق بالعدم كما سبق آنفاً وهى اى المسبوقية امر اعتبارى غير
 صالح لتعلقية الرؤية والالكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج
 الى الدليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر
 ان السلب غير صالح لتعلقية الرؤية (فلم يبق الا الوجود وهو) اى الوجود (مشترك
 بين الواجب والممكنات) اذ الوجود بمعنى الكون فى الاعيان مشترك بين الكل
 بلا شك (فيجوز رؤيته تعالى) على طريق اضافة المصدر الى مفعوله اى ان يراه
 تعالى احدهم خلقه لان علة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى فيتحقق الرؤية وهو

المطلوب (و انت تعلم) يا ايها الطالب الزكي المنتهى في النسخ (ان) هذا (القول)
 باشتراك الوجودين في مذهب الشيخ (ابي الحسن الاشعري رحمه الله مع ان هذه
 الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقته كما صرح به الخليلي بعبارة (فانه)
 الشيخ (ذهب الى ان وجود كل شيء عينه) اي ان وجود كل شيء نفس حقيقته ومراده
 بالوجود المعنى المصدري اي الكون في العين ومراده بالذات في قوله وجود الوجود
 عين ذاته الهوية الخارجية (وانه لا اشتراك بين الوجودات) اي وجودات الاشياء
 (الا في اللفظ) اي في لفظ الوجود لافي معناه بأن يكون مشتركا لفظيا لامعنويا
 (كما هو المشهور) فرأى الشيخ مردود عند المحققين (وأوله صاحب المواقف)
 اي المصنف فيه (بأن مراد) حضرت (الشيخ) رحمه الله (انه ليس في الخارج
 هويتان احدهما) اي احدي الهويتين (الوجود والآخرى الماهية) فالاتحاد بينهما اي
 بين الوجود والماهية بحسب التحقق وفي نسخة بحسب الصدق اي ماصدق عليه لفظ
 الوجود فلا يلزم كون العرض جوهرًا لا بحسب المفهوم (فلا ينافي اشتراكهما)
 اي الواجب والممكن (في مفهوم مطلق الوجود) وهو كون الشيء له هوية ما وهذا
 معنى مجازي للوجود (وهذا التأويل) الذي اول به صاحب المواقف كائن
 (في غاية البعد) اثبت مولانا الخليلي البعد المذكور بقوله لعدم دلالة لفظ الشيخ اي
 قوله وكلامه وهو اي لفظه ان وجود كل شيء عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون
 جميع الصفات الانتزاعية كالحديث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ انتهى * وقال بعضهم
 في مقام اثبات البعد انه على هذا التأويل يكون النزاع بين الشيخ وبين القائلين بالغيرية
 نزاعا لفظيا ومن المستبعد جدا ان يكون النزاع بين العلماء لفظيا ولم يطلعوا عليه
 (وقيل) قاله الآمدي (ان الشيخ) الاشعري (وان) وصلية (انكر اشتراك
 الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك) قوله (وقد
 ثبت) الاستدلال على وقوع الرؤية بخلاف الاول فانه استدلال على امكانها على
 ما اشار اليه بقوله واستدلوا على جواز الرؤية وانما يقتصر على ادلة الوقوع مع انها
 تفيد الامكان ايضا لانها ادلة سمعية يمكن ان يدفعها الخصم بمنع امكان المدعى فاحتاج
 الى بيان الامكان اولًا والوقوع ثانيًا على ما صرح به بعض الافاضل بعبارة (وقوع)
 فاعل ثبت (رؤيته في) الدار او في يوم (الآخرة بالكتاب) متعلق بثبت اي بنص
 القرآن العظيم (والسنة) اي بحديث النبي الكريم (اما الكتاب فكقوله) سبحانه
 (وتعالى وجوه يومئذ) اي يوم القيمة (ناضرة) حسنة مضيئة وقيل مسرورة
 (الى ربها فاطرة) فكانه قيل بأي جهة هذه الآية يستدل على وقوع الرؤية وثبوتها

فقال (والنظر) أى لفظ النظر (فى اللغة) العربية (يكون) أى قديكون ويحيى*
 (بمعنى الانتظار) أى بمعنى الترقب والترقب (ويستعمل حينئذ) أى حين اذ كان
 بمعنى الانتظار متعديا بنفسه (لاسبب من اسباب التعدية ومثاله كأن (كقوله تعالى
 انظرونا) اوله يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا (نقتبس
 من نوركم اى انتظرونا هكذا قيل وفيه نظرو تأمل) لعل وجه النظر هو ان النظر
 الموصول بالى قديحيى* بمعنى الانتظار واما التأمل فيجوز ان يحمل النظر الموصول بالى
 على الرؤية . قال بعضهم وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية من المنافقين
 اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم اى نأخذ من نوركم
 فالانتظار من المؤمنين لا يناسب ولهذا فسرهم بعضهم اى انظروا اليان فاجعله متعديا بالى
 اى بتقدير الى كذا قيل هذا الوجه مما اشار اليه (و) قد (يكون) اى النظر فى اللغة
 (بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل) اى النظر (حينئذ) أى حين اذ كان بمعنى
 التفكير والاعتبار (بنى يقال نظرت فى الكتاب او) نظرت (فى ذلك الامر اى تفكرت
 فيه) اى فى الكتاب او فى ذلك الامر (وجاء) النظر ايضا مستعملا (بمعنى الرأفة)
 اى الشفقة (والتعطف ويستعمل حينئذ باللام يقال نظر السلطان لفلان) يعنى لزيد
 او عمرو مثلا (اى رأف به وتعطف وجاء) النظر ايضا (بمعنى الرؤية) كما فيما نحن
 فيه (ويستعمل حينئذ بالى والنظر) الذى نحن فى صدد تحقيق معناه (فى الآية)
 المذكورة (مستعمل بالى فوجب حله) اى النظر (على) معنى (الرؤية وليس بمعنى الانتظار)
 يعنى وان جاز حل النظر المستعمل بالى على الانتظار لكن لا يجوز ههنا (لان الآية)
 المذكورة (وردت مبشرة للمؤمنين) بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال
 وذلك فى رؤية الله تعالى اتم فانها اجل الكرامات والنعم المستتعبة لنضارة الوجه
 بخلاف الانتظار المؤدى الى عبوسه كما قال (و) الحال (ان الانتظار) فى نفس الامر
 (يوجب) ويورث (النعم) فى حق المستظر اسم الفاعل (فلا يناسب) حل النظر
 على معنى الانتظار (سياق الآية) المذكورة (واما السنة) اى الحديث الشريف
 الذى ثبت به وقوع رؤيته تعالى فى الآخرة (فكقوله) صلى الله تعالى عليه وسلم هو
 حديث مشهور رواه واحد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (انكم) يا ايها المؤمنون
 (سترون) واستعمال السين الدال على القريب بناء على تحقق الوقوع او لما قيل كل
 آت قريب (ربكم) بالنصب مفعول سترون (كما ترون) انتم (القمر ليلة البدر) عيانا
 بلا التباس ولا اشتباه . قال بعض الافاضل والتشبيه على تقدير كونه مرادا انما

قوله سياق بالنصب
 بترفع الخافض اى
 لسياق الآية (منه)

هو في الرؤية اي رؤية الرب مثل رؤية القمر مثل ان يقال رؤية الشمس مثل رؤية القمر ولا يلزم منه اقومية القمر من الشمس بل اقومية رؤيته من رؤيتها انتهى (والمعتمد فيه) اي في اثبات الوقوع بل صحته ايضا اجاع الامة اذا لاية والحديث قبلان التأويل كاذ كرامص في المواقف وقال ان ادلة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تقيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد لمدلولاتهما عليه لان المطلب يقيني والمعتمد هنا اجاع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية في الآخرة وهو مستلزم لجوازه وعلى ان الايات و الاحاديث محمولة على ظواهرها وقال الشارح ايضا (قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية) وانما قال هكذا لانه لو كان بعدهم لما حصل الاجتماع والاتفاق لكثرة المخالفة والذهاب فافهم . فان قلت قد تقرر ان مخالفة الاجتماع كفر فيلزم ان يكون نافي الرؤية كافرا وانهم لم يقولوا به قلت انما يكون كفرا اذا لم يستند بسند شرعي او لم يكن مينة على دفع سنده فليفهم (وهو) اي وقوع الرؤية او الاجاع عليه (مستلزم لجوازه) اي الوقوع وصحة الرؤية قوله (وعلى كون) معطوف على وقوع (الآية) محمولة على الظاهر المتبادر منها (اي الآية) (احتج المنكرون) يعني المعتزلة في عدم وقوع الرؤية وعدم امكانها (بقوله تعالى لا تدركه الابصار) تمام الآية وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير (لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية) اي المطلقة يناسب ان يقال ان المذكور الى هنا هو دلائل مدعى المنكرين وما بعده اي قوله (والله تعالى تمدح) الخ من باب تفعل دليل آخر لمدعاهم فافهم اي مدح نفسه (بكونه) تعالى (لا يرى) على بناء المجهول (وما) من الصفات وانما قيدناه بتمتدحه عن الافعال كالنفو والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال فافهم (كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا) البتة فحينئذ (يجب تنزيه الله تعالى عنه) اي يجب ان يعتقد ان الله تعالى منزه وبرئ عنه اي عما كان سلبه مدحا ووجوده نقصا فلذا قال الكلبي في ايضاح المراد هذا معارضة في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار مجازا انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفي ذلك الادراك عن كل بصر مادام موجودا و اما الامكان فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا في حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى انتهى (والجواب) من طرف اهل السنة (عنه) اي عن احتجاج المنكرين يعني المعتزلة

كانن (بوجوه) متعددة لاجل وجه واحد فقط الوجه (الاول) من تلك الوجوه (ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئ وحقيقته) اى الادراك (النيل والوصول) ومثال كونه اى الادراك بمعنى النيل والوصول كانن (كقوله تعالى الملمدركون) فى قصة فرعون وموسى وقومهما حين انشاق النيل ودخول موسى (اى المحققون والرؤية المقارنة للاحاطة) بجوانب المرئ (اخص مطلقا من الرؤية المطلقة) فيكون معنى قوله تعالى لتذكره الابصار اى لا تحيط بجوانبه الابصار لامتناع الاحاطة فى حقه تعالى (فلا يلزم) حينئذ من نفيها اى من نفي الرؤية بالمعنى الاول اى الاخص (نفيها) فاعل لا يلزم اى نفي الرؤية بالمعنى الثانى اى الاعم اذ لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فروية بعض جوانبه دون بعض ليست باراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم كما مر آنفا ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المتى هو الادراك المؤدى الى الاكتناء ويؤيده قوله وحقيقته النيل والوصول كما سمعت آنفا وانما جأوه على هذا المعنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناء ومن غفل عنه قال ما قال كما صرح به . ولا فاما الكلنوبى ببارته (و) الوجه (الثانى) من تلك الوجوه (ان هذه القضية رفع للايجاب الكلى) حاصله لوسلنا ان الادراك عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلى فلا يتم استدلالهم فلذا قال (ولا اقل من احتمال الاية لهذا المعنى بأن يعتبر العموم ثم ورد السلب) بمعنى ليس كل بصر يدركه تعالى (فيكون سالبة جزئية) يعنى ان الآية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلى دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلى دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلى الذى هو سلب جزئى (ومع هذا الاحتمال لا يتم استدلالهم) فالآية لا تكون حجة علينا بل هى حجة لنا لان الكفار لا يرونه تعالى اجاءا . فان قلت سبق منك رواية هى انهم يرونه تعالى مرة قلت ذلك على تقدير صحته مبنى على تزويد تحسرهم وندامتهم وعذابهم كما سمعت هناك فانهم (و) الوجه (الثالث) من تلك الوجوه (انا لوسلنا ان الآية عامة فى الاشخاص) بناء على ان هذه ليست لرفع الايجاب الكلى بل سالبة كلية (فلانسل عمومها) اى الآية (فى الاوقات فانها) اى الآية (سالبة مطلقة) عامة لاداعة قائلة بأن لاشئ من الابصار بمدرك له تعالى

مادامت موجودة ولا ضرورية مطلقة يزعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان
 (ونحن نقول بموجبها) اى موجب السالبة المطلقة (حيث لا يرى) على بناء المجهول
 ونائب فاعله تحته راجع الى الله (فى الدنيا) مفعول فيه ليرى اى لا يرى الله تعالى
 فى الدنيا ولكن يرى فى الآخرة (وما قيل من التمدح ليس فيه) اى فى التمدح (دليل
 لهم على مطلوبهم) وهونى الرؤية فى الدنيا وفى الآخرة (بل هو) اى ما قيل من التمدح
 (حجة لنا) لاجة لهم (لانه) اى الشان (لو امتنعت الرؤية) يعنى لو كانت رؤية
 المؤمنين لربهم ممتنة (لم يكن فيه) اى فى الامتناع (تمدح) لله تعالى (وانما التمدح
 للمتمتع المتعزى بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان) عطف على قوله بل هو حجة لنا
 (عدم رؤيته تعالى فى الدنيا مع كونه تعالى اقرب اليهم) اى الى عبادهم (من جبل
 الوريد كفى فى التمدح) فى حقه تعالى (فلان فى عدم) بالرفع على الفاعلية (رؤيته)
 تعالى (فى الدنيا رؤيته) بالنصب على المفعولية اى رؤيته تعالى (فى الدار الآخرة)
 قوله (وقوله تعالى لموسى عليه السلام) الخ جواب سؤال مقدر هو ان عدم كون عدم
 الرؤية فى الدنيا منافيا فى الدار الآخرة ينافى قوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى
 لان لن فيه للتأيد واذا لم يره موسى لم يره غيره اجابا فاجاب عنه بقوله وقوله تعالى لموسى
 عليه السلام (لن ترانى ليس لن فيه للتأيد بل للتأكيد ولهذا) اى ولاجل انه ليس
 للتأيد (يقيد) لن فى لسان العرب (بأبدا) نحو انا لن اعطيك هذا الكتاب ابدا
 ولن آتيك ابدا فحاصله اى الجواب انه لا نسلم المناقاة لانه انما بنا فى اذا كان لن للنق
 الابدى كما هو زعمكم لكنه للتأكيد فقط لا للتأيد والازم كون التقييد بأبدا نفوا
 (ولو سلم انه) اى ان لن كان (للتأيد فاما يكون) التأيد (فى الدنيا) لافى الآخرة
 مثاله كأن كقوله تعالى (ولن يتموه) اى الكافرون الموت (ابدا) اى بسبب ما
 (قدمت ايديهم) يعنى بسبب ما علت ايديهم مقدما من الكفر والعصيان (مع انهم)
 اى الكافرين (يتمون الموت فى) الدار (الآخرة للخلاص عن العقوبة) وهذا كاقال
 السيد السند فى شرحه على المواقف المضدية الشبهة الثانية فى قوله تعالى لموسى
 عليه السلام لن ترانى ولن للتأيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجابا والجواب
 منع كون لن للتأيد بل هو تأكيد للنفى المذكور فى المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتموه
 ابدا انتهى قيل ولو سلم ان لن للتأيد فى الدارين فلا نسلم الامتناع لجواز كونه ابدا
 ممكنا كما قاله الفلاسفة فى حركة الفلك قال المصنف ﴿ما شا الله﴾ تعالى ﴿كان وما
 لم يشأ﴾ الله تعالى ﴿لم يكن﴾ ان ما ههنا اثباتا ونفيان الفاظ الصموم فانهم قال الشارح

(هذه العبارة) بعينها (مأثورة) اى منقولة على انه اثر (عن النبي) اى اثر من آثار النبي عليه السلام والحاصل انه صادر عن لسان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (وفيه) اى فى قوله ماشاء الله الخ (دليل) يدل (على انه) تعالى (مرید للكائنات) سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد فكفر الكافر ومعصية الفاسق كلاهما كانت بإرادته تعالى (لان الجملة الثانية ينعكس) بناء على ان الموجبة الكلية ينعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم ينعكس اليها بعكس المستوى (بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ماشاء الله فكل كائن مراده) هذا عكس النقيض للجملة الثانية (وما ليس بكائن ليس بمراد) وهذا عكس النقيض للجملة الاولى * قال مولانا الخليلى فيه اشارة الى انه كان هذا المأثور يدل على انه تعالى مرید للكائنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمرادله تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعترلة قيدوا المأثور بأفعاله تعالى واولوه بها فضاء عندهم ماشاء الله تعالى من افعاله كان وما لم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجاع السلف والخلف فى جميع الاعصار على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بأفعاله تعالى ويؤيد ما نهم يوردون كلامهم هذا فى معرض تعظيم الله واعلا شأنه تعالى انتهى قال المصنف مفرعا على ما سبق ﴿ فالكفر ﴾ الصادر عن الكافرين (والمعاصي) الصادر عن الفاسقين كائن ﴿ بخلقه ﴾ تعالى ﴿ وارادته ﴾ وجودا وعدمه (كما مرارا) عند قوله لخالق سواء وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مرید بجميع الكائنات (وهذا) اى الـ **كـ**ون بخلقـه وارادته يعنى ذكره (كالمستغنى) على صيغة اسم المفعول (عنه) فيه انه انما يتوجه لو كان تقريرا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر (اذ علم سابقا) فى قول المصنف لخالق سواء ومرید بجميع الكائنات كما سمعت آنفا (فانه قد مر ان الله تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق) بالرفع على ان يكون مبتدأ (بالقدرة يتوقف) خبر المبتداء (على الارادة) فيستلزم وجوده وجودها قبله (فيكون جميع الاشياء) سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال العباد (بخلقـه وارادته خلافا للمعترلة فانهم) قيدوا المأثور بغير الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجاع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كافي للمواقف يعنى انهم (ذهبوا الى ان افعال المكلفين) اى الاختيارية (ان كانت واجبة) عليهم كالصلوة والزكاة (فאלله تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت) افعال المكلفين (حراما) عليهم كالزنا والربوا مثلا (يريد تركها ويكره وقوعها) فانهم زعموا ان الارادة هو الامر ولوا

اراد الكفر والمعاصي لزم ان يأمر بهما وذلك باطل لان الامر غير الارادة عند اهل
 الحق فانهم وان كانت مندوبة كسنة صلوة العصر والعشاء مثلا (يريد وقوعها
 ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فبالعكس) اى يكره وقوعها ويريد تركها
 (واما المباح) كالاكل والشرب وغيرها من الافعال المباحة من المكلفين (وفعل)
 معطوف على المباح (غير المكلف) كالصبي والمجنون والحيوان (فلا يتعلق بهما)
 اى بالمباح وفعل غير المكلف (ارادة ولا كراهة) وجودا وعدمه (وقد سبق ذلك
 مع رده) اى سبق مذهب المعتزلة واستدلوا لهم على ان الكفر والمعاصي ليست بخلق
 الله تعالى مع رد ذلك فى شرح قوله ولا خالق سواء ومريد بجميع الكائنات فتأمل قال
 المصنف ﴿ ولا يرضاه ﴾ الظاهر ان الواو حالية فالجمله حالية من ضمير مخلقه وارادته على
 سبيل التنازع والضمير المنصوب راجع الى المذكور من الكفر والمعاصي قال الشارح
 فى بيان دليل دعوى انساب الرضاء (لقوله تعالى ولا يرضى) الله تعالى (لعباده)
 عامة (الكفر هذا ايضا) مثل ما سبق مع رده (قدم) فى الشرح قال المصنف
 ﴿ غنى ﴾ اى الله غنى ﴿ لا يحتاج ﴾ هو ﴿ الى شئ ﴾ من الاشياء ﴿ فى ﴾ ثبوت ﴿ ذاته ﴾
 الطيه اى غير مفتقر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان بـعلة
 الماهية والى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والنسبية فانهما تسميان بـعلة الوجود
 ﴿ ظهور ﴾ صفاته السنية اى صفاته الحقيقية لامطلقا فان فى صفاته الاضافية
 والسلبية ليس له غنى عن المضاف اليه والمسلوب كما صرح بالثانى الشارح المحقق فى بعض
 تصانيفه على ما نقله المحشى الخليلى فى بحث اتصافه تعالى بجميع صفات الكمالات ونقل
 قطب الصارفين مولانا جامى فى تفسيره عن محققى الصوفية قدس الله سره واسرارهم
 ويؤيده مع الايضاح ما ذكره بعض المحشين بقوله اذ الصفات الاضافية والسلبية
 غير مستغنية عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح فى بعض تصانيفه ولك
 ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كـتعلق السمع والبصر وعدم
 تعلقهما . واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب فى الوجود العلمى
 انتهى (قال) الشارح (هذا ايضا معلوم مما سبق) اى من قوله منزه عن جميع صفات
 النقص قال المصنف ﴿ ولا حاكم ﴾ اى ولا احد يحكم ﴿ عليه ﴾ قال الشارح (بل هو)
 اى الله تعالى (الحاكم) يحكم فى الامور او يحكم على كافة الخلق فى الدنيا وفى الآخرة
 (على الاطلاق) لا على شئ دون شئ وذلك كان كذلك (لقوله تعالى له الحكم)
 اى ما يطلق عليه لفظ الحكم حقيقة او مجازا قال المصنف ﴿ ولا يجب عليه ﴾ اى على

الله تعالى (شئ) من الاشياء ايجادا واعداما هذا اى قوله ولا يجب من عطف اللازم على الملزوم قيل الظاهر ان المراد بالشئ الممكن لامطلق الاشياء والا فظاهر انه يجب عليه تعالى اعتقاد كونه تعالى الها واحدا الى غير ذلك الا ان يقال بدخوله في العلم بذاته فانه يعلم ذاته بتلك الصفات فافهم انتهى قال الشارح في بيان علة انتفاء ذلك الوجوب (لان الواجب اما عبارة عما) اى عن شئ* (يستحق تاركه) اى تارك ذلك الشئ* (اللهم) الشرعى لا العادى فيكون الوجوب شرعيا (كما قاله بعض المعتزلة او عما) اى عن شئ* (تركه محل) من الاخلال بمعنى الضرر وبمعنى الخالى عن الانتظام والمناسبة وبمعنى الضعف والوهن كما فى القاموس والاخلال بالحكمة نقص ومحال عندهم والمذمومية محال وفاقا كما صرح به الكلبي (كما قاله بعض آخر او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه) فالوجوب بمعنى لزوم فعله بواسطة التزامه لا بواسطة عدم التمكن من الترك (وان) وصلية (كان تركه جائزا كما اختاره اى كما اعتقده بعض الصوفية والمتكلمين) اى بعض المتكلمين كما يشعر به اى الوجوب مع جواز الترك هذا يحتمل ان يتعلق بكلام الماتن وهو قوله لا يجب عليه شئ* يعنى انه لا يجب عليه شئ* (كما يشعر به) الوجوب (ظواهر الآيات والاحاديث) اما بعض من تلك الآيات فكان (مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم) وجه الاشارة استعمال على فانه قد يستعمل في افادة الوجوب كقولك يا تارك الصلوة صل فانها واجبة عليك واما بعض تلك الاحاديث فكان (مثل) قوله عليه السلام حاكيا عن الله سبحانه (وتعالى يا عبادى اتى حرمت الظلم) اى ان اظلم احدا (على نفسه) اى فلا اظلم احدا ابدافان قوله تعالى حرمت الظلم باعتبار نفس مفهومه لا باعتبار الحكاية يدل بظاهره على الوجوب بالمعنى الثالث فانهم وهذا الحديث آخره طويل وهو الحديث الخامس عشر من الحديث الاربعين الذى جمعها على القارى ومخرجه مسلم وراويه ابو ذر . قال بعض الافاضل بعد ما بين مرجع ضميره بقوله اى بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتعريم فى الآية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى الفاعل المختار ان يكون اختياريه كما ذكره الشريف فى بعض كتبه فالوجوب المستفاد من كلمة على ومادة التعريم عادى لاعقل (والاول) كونه تعالى مستحقا للذم بترك شئ* (باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء) من الفعل والترك (فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال) هذا

يتم الإيجاد والاعدام والفعل والترك فانهم (بل هو المحمود في كل أفعاله) اذا اردت
 ان ترتب قياسا استثنائيا في هذا المقام ترتبه هكذا لو كان الشيء واجبا على الله تعالى
 بالمعنى الاول لكان الواجب تعالى مستحقا للذم بتركه لكن التالي باطل لانه مالاك
 على الاطلاق ولما التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا فكذا
 المقدم ثم انه ان قالت المعتزلة ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم
 على ترك الواجب فله استحقاق الذم اما ان يوجب نقصا في ذاته او في صفة من صفاته
 فهذا يؤدي الى مذهب الفلاسفة فانهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل
 عليه تعالى فلزوم المحال وهو الاخلال يجعل الترك مستحيلا وان صرح بالنظر الى
 ذاته يعني انهم يجعلون إيجاد العالم لازما لذاته تعالى لاشتغاله على المصالح ويستندون
 الى العناية الازلية واما ان لا يوجب نقصا اصلا فالقول بالاستحقاق مجرد تسمية
 لا معنى لها اصلا كما صرح به بعض الافاضل بمبارته (وكذا الثاني) باطل لو كان الشيء
 واجبا على الله تعالى بالمعنى الثاني لكان تركه غخلا بالحكمة اي لكان تركه بلا حكمة
 لكن التالي باطل (لانا نعلم اجالا ان جميع أفعاله تعالى) سواء كان فعل إيجاد او فعل
 ترك (يتضمن الحكم والمصالح) مثلا لو وجب عليه ادخال الكافر في النار لزم ان نقول
 تركه غخل بحكمته تعالى مع ان تركه من فعله تعالى ولا يوجد في أفعاله تعالى فعل ليس فيه حكمة
 (ولا يحيط علنا بحكمته تعالى) ولا يحيط (بالمصلحة فيه) اي في فعله تعالى وذلك لانه الحكميم
 الخبير فلا يكون شيء من أفعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة لان ترك العاصي والكافر بحيث
 لا يعذب لوجاز لوجد فيه حكمة فلم يوجد شيء يكون تركه غخلا بالحكمة حتى يكون
 فعله واجبا عليه تعالى (على ان التزام رعايته الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى)
 قيل فيه نظر لانه لو فعل شيئا بلا رعايته حكمة لكان عبثا وسفها واجيب بأن الالتزام
 غير الزم اذا فعله تعالى لا يخلو عن حكمة ولا يجب عليه رعايته انتهى (ولا يستل)
 الله تعالى (عما يفضل) لعظمته وقدرته وسلطانه وتفرده بالالوهية والسلطنة الذاتية
 (وهم يستلون) لانهم مملوكون مستبعدون والضمير للالهة والعباد ففعلهم تصرف
 في ملك غيره (وكذا الثالث) وهو ما قدر الله على نفسه الخ والخلاصة قبل ذكر
 عبارة الشارح هكذا لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا هو ما يلزم سواء التزم
 اولا ولا شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون واجبا بهذا المعنى (لانه ان
 قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو) اي ذلك الامتناع (بنا في ما صرح به
 في تعريفه) اي الواجب (من جواز الترك) قياسه هكذا لو كان الشيء واجبا على الله

تعالى بالمعنى الثالث لا تمتنع صدور خلاف ذلك الشئ عنه لكن التالى باطل لكون تركه جائزا
وينافى ما صرح في تعريفه فكذلك المقدم (وان لم يقل) على بناء المجهول (به) اى بالامتناع
(فات معنى الوجوب) فان الفرق بين الواجب والجائز انما هو باعتبار التحتم وال لزوم في
الوجوب دون الجواز فاذا لم يعتبر ذلك فات معنى الوجوب ويكون الوجوب على ذلك
مجرد اصطلاح كما قال الشارح (اذ حينئذ يكون محصلا) على صيغة اسم المفعول وبالرفع (ان الله
تعالى لا يتركه) اى الواجب (على طريق جرى العادة) اى عدم الترك بطريق جرى العادة
(وذلك ليس من الوجوب في شئ) يعنى لا يقال لذلك واجبا في الحقيقة (بل يكون اطلاق
الوجوب عليه مجرد اصطلاح) قال المصنف **في** كاللطف **في** اى مثال الشئ الذى لا يجب
عليه تعالى كائن كاللطف مثلا (وهو) اى اللطف (ما) اى شئ (يقرب العبد) اى
يجعله قريبا (الى الطاعة) اى الى طاعة الله تعالى (وبعده) اى وذلك الشئ بعد العبد ايضا
(عن المعصية) وهى الذنوب لان ارتكابها عصيان لله تعالى (بحيث لا يؤدى)
ذلك الشئ (الى الاجزاء) قيل في تفسيره اى الاضطراب فى الطاعة وفصله بعضهم بقوله
هو اى الاجزاء الجبر وسلب القدرة يعنى بحيث لا يكون التقريب والتباعد عن المعصية
على وجه الجبر بل على وجه الاختيار والكسب حتى لا يؤدى الى غير استحقاق
الثواب والعقاب مثاله اى مثال ما يقرب الخ كائن (كبعثته) مصدر بـث كـشـدة
(الانبياء) وتوفيق القلب وتوفيق تعليم العلوم الدينية الى غير ذلك فانما تعلم بالضرورة
ان الناس معها اى مع تلك البعثة الشريفة اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية وانها
هى البعثة بالنسبة الى ما يهتدى اليه العقل لطف مستهل والنسبة الى ما لا يهتدى لطف
محصل عندهم (والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى) اى قالوا ان اللطف واجب على الله تعالى
حال كونهم (مستدلين بأن ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف) والغرض
منه هو الطاعة وكل ما يوجب نقض غرض التكليف يكون محالا ينتج ترك اللطف
محال وكلما كان ترك اللطف محالا كان اللطف واجبا فثبت مطلوبهم (فيكون اللطف)
بكل قسميه (واجبا والا) اى وان لم يكن اللطف واجبا (لزم نقض الغرض لان
المكلف) على صيغة اسم الفاعل (اذا علم) هو (ان المكلف) على صيغة اسم
المفعول (لا يطيع) لامر من منه التكليف (الا) يطيع (باللطف فلو كلف) على
ذلك التقدير (بدونه) اى اللطف (يكون ناقضا لغرضه) اى غرض المكلف اسم
فاعل مثاله كائن (كمن دعى) من الدعوة (غيره) من الناس (الى طعامه) لئلا
منه (و) الحال (انه) اى صاحب الدعوة وفى نسخة وهو (يعلم) بقرائن الاحوال

(انه) اى المدعو (لايجب) الى طعام الداعى (الابأن يستعمل) يحتمل الجهولية والمعلومية فتأمل (معه) اى مع الطعام اومع المدعو (نوعامن) (انواع) (التأدب) مثل بشاشة الوجه وحلاوة الكلام (فاذا لم يفعل الداعى ذلك التأدب) المطلوب منه (كان) الداعى (ناقضا لغرضه) وهو اجابة المدعو الى طعامه كالايجبى قوله (وانت خبير) اشارة الى منع (بأنه) اى استدلالهم (فرع) بالرفع خبر اسم ان اى متفرع (على كون افعاله تعالى معلة بالاعراض) اى على ان يفعل الله تعالى جميع افعاله اذا فعلها ليحصل بها اغراضه (كاهو مذهبهم) اى مذهب المعتزلة (و) الحال (هو) اى كون افعاله تعالى معلة بالاعراض (باطل) قطعاً لما سأتى فى شرح قوله لاغراض لفعله من الادلة الدالة على بطلان ذلك الادعاء (وبعد التزل عن هذا المقام انما تمسح) اى استدلالهم بأنه يكون موجبا لتقضى الغرض من التكليف (فيما) اى فى فعل (يتوقف عليه) وهو اللطف المحصل (الطاعة وترك المعصية وما) وهو اللطف المقرب فظهر بهذا ان اللطف المقرب اعم مطلقاً من اللطف المحصل على ما حله الشارح كما صرح به الكلبوى والافهوقسيم له وقسم من مطلق اللطف (يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك) اى مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وهو صورة كون اللطف محصلاً او سهلاً فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل القسم الثانى هو اللطف المحصل الذى يتوقف عليه الطاعة وفيه ان مرادهم وجوب اقصى اللطف وهو اللطف المحصل الموقوف عليه الطاعة ولذا عارضهم الاشاعرة بأنه لو وجب اقصى اللطف لوجب فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان علماء الاطراف مجتهدين ولا شك ان الطاعة بذلك اقرب واسهل كذا فى الكلبوى قال المصنف **والاصح** عطف على قوله كاللطف اى وكالاصلح يعنى ومثال الشئ الذى لا يجب عليه تعالى كاللطف وكالاصلح اى للعبد قال فى القصيدة النونية * لو كان الاصح فرضاً ما ابتلى احداً * بالفقر والكفر والبلوى واحزان * قيل والظاهر ان اللطف والاصح متلازمان ضرورة ان كل ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية فهو الاصح له فى الدين والدنيا معافوه مقرب للطاعة مبدعاً عن المعصية فاحدهما مفعول عن الآخر فتأمل انتهى قال الشارح (ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصح فى الدين) كاعانته تعالى لعبده فى الطاعات والعبادات باقداره عليها وتوفيقه اليها ودفع الموانع عنها (و) الى وجوب الاصح (فى الدنيا) كجعله تعالى عبده صحيحاً وسالماً وغنياً وسروراً ومنصوراً (عليه تعالى) متعلق بالوجوب (و) ذهب (معتزلة بصرة الى) طرف (وجوب

(الاصح) في الدين فقط دون الدنيا (ومراد) مبتداء (الفرقة الاولى) القسالة
 بوجود الاصح في الدين والدنيا معا على الله تعالى (بالاصح) متعلق بالمراد (الاصح)
 خبر المبتدأ الكائن (في الحكمة والتدبير) اى في مصلحة الشخص وتدبير اموره فراد
 هذه الفرقة بالاصح الاصح له تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان
 مرادهم الاصح للشخص والانفع له هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد
 بقوله (ومراد الفرقة الثانية) بالاصح (الانفع) للشخص فعلى هذا يكون الاصح
 هنا بالنسبة والنظر الى العبد (ويرد عليهما) اى على الفرقتين وفي بعض النسخ عليها
 اى على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاضاع قيد الفقر والابتلاء بالآلام كما صرح به
 بعض الافاضل بعبارة هذا الايراد معارضة بأن يقال ان لكم دليلا على وجوب الاصح
 على الله تعالى كذلك عندنا دليل يدل على ان الاصح ليس بواجب على الله تعالى وهو
 (ان الاصح بحال الكافر الفقير المبتلى بالالام) من كل وجه (والاسقام) كالامراض
 والهرم (ان لا يخلق) يجوز فيه بناء الفاعل والمفعول اى ان لا يخلق الله تعالى اوان
 لا يخلق يعنى ان لا يكون ذلك الكافر مخلوقا اصلا (او يموت) عقيب ما خلق وولد
 طفلا (او يسلب عقله بعد البلوغ) يعنى احتمالان آخران احدهما ان يموت بعد البلوغ
 فورا وثانيهما ان يسلب عقله بعد البلوغ فورا وهما احتمال آخر وهو ان يسلم بعد البلوغ
 فورا او مطلقا اذ الاسلام مكفر لكل ماسبق من الكفر والمعاصى كالا يحنى (و) الحال
 انه تعالى (لم يفعل) في حقه (شيئا من ذلك) الاحتمالات (بل خلقه) ولم يمتعه (بل ابقاه
 حتى فعل) ذلك الكافر (ما يوجب خلوده) وقراره ابدا (في النار) قوله (وان يكون) الخ
 عطف على قوله ان الاصح بحال الكافر الخ (ابقاء ابليس) عليه اللعنة (وجنوده)
 الملعونة (طول) نصب على الظرفية (الزمان واقداره) اى ابليس يعنى جعله قادرا
 ومقتدرا بالتسايط (على اضلال العباد) اى اخراجهم عن طريق الحق (اصح)
 بالنصب على ان يكون خبر ان يكون (له) اى لابليس (مع انه يوجب مزيد عذابه)
 اى يوجب كون عذاب ابليس اى معذيبته بالزيادة فلم يراع في حقه ما هو اصح له
 فلا يكون الاصح واجبا عليه تعالى قوله ولا يحنى الخ جواب سؤال مقدر كأنه قيل انما
 يلزم المذخور اذا كان المراد من الاصح الاصح بالنسبة الى الشخص وليس كذلك بل
 المراد الاصح بالنسبة الى نظام العالم فأجاب بما ترى اى بقوله ولا يحنى (ان مرادهم الاصح
 بالنسبة الى الشخص) فلا يمكن لهم ان يقولوا ان خلق الكافر الفقير مصلحة بالنسبة الى
 نظام الكل وكذا في ابقاء الشيطان واقداره مصلحة وحكمة بالنظر الى نظام الكل

قوله بحال الخ والله
 درمن قال ما احسن
 الدين والدنيا اذا
 اجتماع واقبح الكفر
 والا فلا س اذا
 اجتماعا (منه)

من حيث انه كل كما يقول به الحكماء ولذلك بهت الجبائي في جواب الاشعري كما سيأتي
 كذا قيل (لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما) قيد للمنفى (ذهب اليه الفلاسفة في نظام
 العالم) قيل والقول بأن الاصلح بالنسبة الى نظام الكل اوقع من الصوفية ايضا
 (ولذلك) اى ولاجل ان مراد الفريقين اللتين منهما الجبائي ذلك المذكور (سئل)
 الشيخ ابو الحسن (الاشعري استاذ ابا على الجبائي) بالتخفيف وقيل بالتشديد منسوب
 الى الجباء وهو قرية من قرى كازرون وهو اى الجبائي من معتزلة بصرة والاشعري
 من بطن سابغ ابي موسى الاشعري وتليذ تليذ تليذ تليذ ابي حنيفة رجهم الله تعالى (عن
 ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة) اى كان احدهم معمرًا في الدنيا وهو مواظب
 على الطاعة والعبادة (وأحدهم) ما عاش في الطاعة والعبادة مثل الاول بل عاش
 (في الكفر والمعصية والاخر) ما عاش في حالة من الحالتين المذكورتين بل (مات صغيرا)
 وهو لا يعلم ما الكتاب ولا الايمان يعنى سأل عن كيفية معاملة الله بكل منهم
 (فقال الجبائي) في جواب سؤال الاشعري كما ذكر (يثاب الاول) على الطاعة
 (ويعاقب الثانى) على الكفر والمعصية (ولا يعاقب الثالث ولا يثاب) هو لعدم
 كفره وطاعته وعلمه وقدرته عليهما فقال الاشعري في مقام المعارضة (ان قال
 الثالث) الذى مات صغيرا (يارب هلا) بتشديد اللام الممدودة مثل كلا (عمرتنى)
 على وزن كمنى اى جعلتنى معمرًا عائشًا في الدنيا (فأصلح) اى فأكون صالحًا ومطيعًا
 (وادخل الجنة كما دخلها) اى الجنة (اخى المؤمن) فاذا أجابه الله تعالى (فأجاب
 الجبائي) عن السؤال المذكور (بأن الرب) جل وعلا (يقول) في جوابه (كنت
 اعلم انك) بفتح الهمزة (لو عشت) بكسر العين اى لو كنت عائشًا ومعمرًا في الدنيا
 (لفسقت) اى كنت فاسقًا (فدخلت النار) بسبب فسقك فالأصلح في حقك
 ان تموت وانت صغير (ثم قال الاشعري) في سؤاله (فان قال الثانى) الذى عاش
 في الكفر والمعصية (يارب لم تمتنى) من امات اى لم تجعلنى ميتا (حتى لا اعصى فلا
 ادخل النار) بسبب كفرى ومعصيتى (كما مات الثالث) وهو صغير (فهت)
 على بناء المجهول كما في قوله تعالى فهت الذى كفر اى صار مبهوتا ساكتا ملازما
 بلا جواب (الجبائي) نائب عن فاعل بهت (فترك) الامام (الاشعري مذهبه)
 اى مذهب استاذه الجبائي اى خرج منه الى المذهب الحق الذى كان عليه السلف
 الصالح وهذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة (واشتغل) دائماً (بتتبع آثار
 السلف) الصالحين (ونشر) اى وبشر (مذهبهم) اى مذهب السلف (وهم)

اي ويهدم وابطال (قواعد المعتزلة واهل البدع) جمع البدعة (والاهواء) جمع الهواء
 وهم الذين خالفوا لما كان النبي عليه السلام واصحابه بمعنى ميلان النفس الى الباطل
 فلا يخفى ما فيه من الاستعارة بالكناية حيث شبه القواعد في الذهن بالبناء واثبت
 له ما يلائمه وهو الهدم وذكر المشبه واراده وترك ذكر المشبه به كما ترى * فان
 قلت ترك مذهب الجبائي لا يوجب الاشتغال المذكور فلم لا يجوز ان يتبع المذهب
 الآخر اعني مذهب معتزلة بغداد فان الجبائي من معتزلة البصرة قلت لما كان
 الالتزام مشتركين الفريقين وترك مذهب الجبائي لهذا الالتزام لم يكن تبعية للفرقة
 الاخرى فانهم ﴿ و ﴾ من تلك القواعد الباطلة (انه) اي الثاني (يجب عليه تعالى)
 ما ذكره المصنف مع الانكار وهو ﴿ العوض على الآلام ﴾ قيل هذا اي مارتبه
 الشارح هنا من العبارة عدول من ظاهر عبارة المصنف اذ الظاهر منها جراح العوض
 بالعطف على اللطف او الاصلح واعلمه فعل ذلك لربط المتن قبله من الشرح فانه اراد
 بالتواعد المذكورة بما في قوله وهدم قواعد المعتزلة قال مولانا الكنبوي في مخرج
 لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض
 نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام
 ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا الفعل
 المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد انتهى قال الشارح (واستدلوا) اي المعتزلة
 (عليه) اي على الوجوب (بأن تركه) اي ترك العوض (قبيح لانه) اي لان الترك
 (ظلم والظلم قبيح فيكون فعله) مصدر مصاف الى مفعوله اي فعل العوض (واجبا)
 على الله تعالى (وقد ابطله الاشعري) اي ابطال هذا الوجوب او هذا الدليل (بأن)
 القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى (لانه) يستلزم ان يوجد
 هناك خطاب حاكم يتعلق بأفعاله تعالى بالاقتضاء او التخيير وذلك الحاكم ليس
 نفسه تعالى وهو ظاهر ولا واجب آخر لاستحالة ولا يمكن لانه ملكه ولا معنى
 لتكليف المملوك للمالك (بل لو عذب) الحق تعالى (المطيع) بدل الثواب (ونعم)
 العاصي (بدل العقاب) (لم يقبح) ذلك (منه تعالى) بلا شك ولا ارباب قال في
 مرآة الاصول الحسن يحى * لمان اربعة الاول كونه صفة كمال كالعلم * والثاني
 كونه موافقا للفرض كالمعدل والثالث كونه ملائما للطبع كالحلاوة فالحسن بهذه
 المعاني الثلاثة يدرك بالعقل وردبه الشرع اولا بالاتفاق * والرابع كون المأمور
 به متعلق المدح عاجلا في الدنيا ومتعلق الثواب آجلا في الآخرة فالحسن الذي

وقع فيه الاختلاف بين المسلمين هو الرابع انتهى والقيم مقابلاتها من الكون صفة
 نقص كالجهل والكون منافرا للفرض كالظلم والكون منافرا للطبع كالنقن
 والكون متعلق الذم عاجلا في الدنيا ومتعلق العقاب آجلا في الآخرة والحسن
 والقيم الاخير ان مدركه العقل وحاكمه الشرع عند اهل الحق قال المصنف
 ﴿ ولا يجب الثواب عليه ﴾ سبحانه وتعالى ﴿ في الطاعة ﴾ خلافا للمعتزلة
 بصرة فقط فانهم أوجبوا عليه الثواب فقط ﴿ و ﴾ لا يجب عليه ﴿ العقاب
 على المعصية ﴾ (خلافا) لجميع (المعتزلة والخوارج) في هذه المسئلة (فانهم)
 اى جميع المعتزلة والخوارج (اوجبوا عقاب صاحب) الذنوب (الكبيرة اذا مات
 بلا توبة) من الكبيرة . اعلم ان مرادهم من الوجوب اى وجوب الثواب والعقاب
 هو الوجوب بأحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما هو (وحرّموا عليه) اى
 على الله (العفو) اى عفو الكبيرة عن مرتكبها جزاء عنها فانه تركه التسوية بين
 المطيع والعاصى وفيه ايضا اذن للمصاة والاغراء لهم بها فيقال لهم العقاب حقه
 والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه عقلا وحديث الاذن والاغراء مع رجحان
 ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوع ضعيف جدا يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك
 العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجعا على
 تركه اذ مع رجحان لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء
 كافى للمواقف وشرحه (واستدلوا) اى جميع المعتزلة والخوارج (عليه) اى على
 وجوب العقاب (بأن الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلم يعاقب) مرتكب
 الكبيرة (لزم الخلف) اى خلفه تعالى (في وعيده) بالعقاب في حق الكافر والعاصى
 (والكذب) اى كذبه تعالى (في خبره وها) اى خلفه وكذبه (محالان)
 لا يمكنان (على الله) سبحانه (وتعالى واجب عنه) اى عن استدلال جميع المعتزلة
 والخوارج والمجيب حضرت المصنف أجاب به في المواقف فافهم (بأن غاية) اى
 غاية ما يلزم من هذا الاستدلال اوغابة ما يلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة
 بالعقاب (عدم وقوعه) اى الخلف (ولا يلزم منه) اى من عدم وقوعه (الوجوب)
 اى وجوب عقاب مرتكب الكبيرة (على الله تعالى) والكلام في هذا الوجوب دون
 عدم ذلك الوقوع كما صرح به مولانا الخليلى بعبارة (واعترض عليه) اى الجواب
 المذكور بابطال السند (الشريف العلامة بأنه حينئذ) اى حين عدم وجوب
 الوعيد والعقاب (يلزم جوازها) اى جواز الخلف والكذب (وهو) اى جوازها

(محال) في حق الله تعالى (لأن مكان المحال محال) وهو أي ذلك المحال التخلف والكذب والمحال الثاني جوازها لاستلزامه انقلاب الماهية من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال (واجاب عنه) أي اجاب الشريف العلامة عن استدلال المعتزلة بعد تزييف ما اجيب عنه بالاعتراض المذكور (بأن استحالتها) أي الخلف والكذب (ممنوع كيف) لا تكون استحالتها ممنوعة (وهي) أي والحال ان التخلف والكذب (من الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالى) وعدم وقوع الكذب في كلامه تعالى باجاء العلماء والانياء عليهم السلام لا ينافي امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية (قلت) ردا لجواب الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة فلذا قال (الكذب نقص) في نفس الامر (و) جنس (النقص) او كل نقص (عليه تعالى محال) ينتج ان الكذب محال فجعله مغفري هكذا الكذب محال وكل محال لا يكون من الممكنات ولا يشملها القدرة ينتج من الضرب الثاني فالكذب لا يكون من الممكنات ولا يشملها القدرة فالقياس قياس مركب مفصول النتائج باطل به السند المساوي فلا يكون النقص محال في حقه تعالى من الممكنات ولا يشملها القدرة كما سبق آنفا في تشكيل القياس (وهذا) أي عدم الشمول كائن (كلا يشمل القدرة) الالهية (سائر) بالنصب مفعول لا يشمل (وجوه النقص عليه) سبحانه وتعالى (كالجهل والجهل ونفي صفة انكلام وغيرها من الصفات الكمالية) قد عرفت ان صفات الكمال لازمة لذاته تعالى فيكون نفيها ممتنعا بالذات (بل الوجه) الوجه (في الجواب) عن استدلال المعتزلة (ما اشرنا اليه سابقا) قيل قول المصنف وهو مرئي للمؤمنين يوم القيمة (من ان الوعد) للطبعين (والوعد) للعاصين (مشروطان بقيود وشروط) من الاستحلال والاصرار وعدم التوبة وعدم العفو والخلاص بالشفاعة قال مولانا الكلبوي ما اشارة مخصوص بتخصيص الوعد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا لكلا يتوهم مما يأتي بعد من ان الخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم فلا تخصيص في آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يردئ عن دينه فيمت وهو كافر وحينئذ يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعد بقوله تعالى ان الله لا يغير ان يشرك به ويفر مادون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بما أن يحمل على معنى ويفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بأنه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يفر الشريك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لا يفر الشريك ويفر سائر المعاصي ان لم يتوبوا وهو ظاهر وبهذا اندفع عن الشارح الصواب ترك قوله

(وعدم)

وعدم التوبة اذ لا نزاع في العفو عن تاب فانهم انتهى (معلومة) صفة للقيود والشروط
(من النصوص) متعلق بمعلومة والنصوص هو التصريحات القرآنية (فيجوز الخلف)
فيهما (بسبب انتفاء بعض تلك الشروط) اى بعض منها (او ان الفرض منهما)
اى من الوعد والوعيد (انشاء الترغيب) في الوعد (والترهيب) في الوعيد بناء
(على انه) اى الدليل (بعد التسليم) اى تسليم انه لو لم يعاقب لزم الخلف (انما
يدل) اى ذلك الدليل الذى سرد على وجوب العقاب (على استحالة وقوع
الخلف) اى امتناع وقوع الخلف (ولا) يدل (على الوجوب عليه) تعالى فلا
تقريب (اذ فرق) عظيم (بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه) تعالى اى
فرق بين استحالة وقوع تخلف ما وعبده وبين ان يكون ما وعبده واجبا عليه
تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثانى كما انه تحقق استحالة إيجاد المحال في حقه
تعالى ولم يتحقق حرمة إيجادها في حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوها
من الندب والكرهية والاباحة متوقفة على القدرة وكون الواجب والحرام
ونحوها من الانفعال الافعال الاختيارية ومانحن فيه ليس منها على مقتضى هذا
الدليل كما صرح به مولانا الخليلي بعبارة (كما ان إيجاد المحال محال في حق الله
تعالى ولا يقال انه) اى إيجاد المحال (حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة
ونحوها) من الندب والكرهية والاباحة (فرع القدرة) اى صحة الفعل والترك
(على الواجب والحرام) وفي بعض نسخ الشرح ونحن نقول لا استحالة عقلا
عندنا في شئ والشرع متف عن الواجب انتهى فيكون نحو الوجوب والحرمة
والندب والاباحة من الافعال الاختيارية ومانحن فيه ليس من الافعال الاختيارية
على مقتضى دليل المتزلة لان مقتضاه عندهم هو ان الخلف في الوعيد محال قوله
(واعلم) الخ تحقيق المقام اورد آخر لاستدلال المعتزلة (ان بعض العلماء) كالواحدى
وابن عمرو (ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز) اى غير مستحيل لا بالذات
ولابالغير (على الله تعالى وعن) اى ومن جملة من (صرح به) اى بالخلف في
الوعيد الامام (الواحدى في تفسيره) المسمى باسم هو (الوسيط) في تفسير (قوله
تعالى في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمداً) قال في الملتقى العمدة ان بقصد ضربه
بما يفرق الاجزاء من سلاح او محدد من حجر او خشب اوليطة او حرقه بشار عند
الامام انتهى (فبجراؤه جهنم خالدا فيها الآية حيث قال) الواحدى (والاصل
في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف) على وزن يكرم (في الوعيد) وهو الاخبار

بضر من الخبر (وان) وصلى (كان لا يجوز ان يخلف الوعد) وهو الاخبار بنفع
قال الامام في رده ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد من اقسام الخبر فاذا
جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى وهذا خطأ عظيم
بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجعوا على ان الله تعالى منزه عن الكذب اولانه
اذ جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم
لفرض الكرم فم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لفرض المصلحة ومعلوم ان قبح
هذا الباب يفضى في القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه كما ذكره الخليل في حاشيته
بعبارة وزاد الكاتبوى قوله وفي وعيد الكفار انتهى (وبهذا) اى ملاسا بذكر
هذا المذكور من انه يجوز الخلف في وعيده دون وعده تعالى (وردت السنة)
اى الحديث الشريف (عن) حضرت سيدنا (رسول الله عليه السلام) كائنا (فيما)
اى في حديث (اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني
حدثنا زكريا بن يحيى الساوى) وفي نسخة الساجى (وابو جعفر وابو على) وفي نسخة
ابو يعلى (الموصلى قالوا) اى زكريا وابو جعفر وابو على حدثنا هذبة (بضم الهاء وسكون الدال
وقم الباء) بن خاله حدثنا سهل بن ابى حزم (بفتح الحاء وسكون الزاء وفي نسخة
حازم) حدثنا ابن ثابت البناني عن انس بن مالك عن رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله (الحسن الصالح) ثوابا فهو (اى فآله تعالى
(منجز) اسم فاعل من باب الافعال (له ومن اوعده الله تعالى على عمله) القبيح الطالح
(عقابا فهو) اى فآله تعالى حينئذ ملابس (بالخيار) فان شاء عفى عنه وان شاء عذبه
* اعلم ان هذا الذى ذكرناه من اسماء الرواة يسمى سندا عند المحدثين اعنى
في اصطلاحهم وان راوى الحديث ان سمع الحديث وحده من لفظ الشيخ يقول في روايته
حدثنى فلان او سمعت فلانا يقول كذا وان كان معه غيره يقول حدثنا فلان
او سمعنا فلانا يقول كذا وان قرأ بنفسه على الشيخ يقول اخبرنى فلان او قرأت
عابيه وان كان معه غيره يقول اخبرنا او قرأنا عليه فاضبط هذا الذى ذكرته
هنا بمناسبة ذكر الرواة وتفصيله في اصول الحديث حتى ان عمرو بن عبيد جاء الى
عمرو بن العلاء فقال هل يخلف الله وعده فقال لا فقال اليس قال الله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فقال ابو عمرو ومن العجمة آيت يا ابا عثمان ان العرب
لا تعد الا خلافا في الوعيد خلفا وذا ما واثما تعدا خلافا الوعد خلفا وذا ما كذا في تفسير
المعالم (واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حزة حدثنا احمد بن خليل الاصمعى قال جاء

عمرو) وهو ممن لا يجوز الخلف في الوعيد (بن عبيد الى ابى عمرو بن العلاء) وهو ممن
يجوز الخلف في الوعيد (فقال) سائلا (يا ابا عمرو ا يخلف الله) بهمزة الاستفهام
(ما وعده قال لا قال عمرو بن عبيد افرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف
الله وعيده فيه فقال ابو عمرو بن العلاء ومن المجمة انت) الظرف المستقر خبر
مقدم قدمه للهمزة المحذوفة المتصدرة لانها تطلب تصورا المستند في الظاهر وان كانت
للتجيب او الانكار في الحقيقة والمعنى امن الذين في لسانهم عجمة لا يفصحون بلغة العرب
فيقرؤن الوعد والوعيد شيئا واحدا او لا يفرقون بينهما لفظا ومعنى انت اتعجب
من حالك انك لاتعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم (يا ابا عثمان ان الوعد غير
الوعيد وان العرب لاتعد عيبا ولا خلفا ان تعد) من وعد يعد (شرا ثم لاتفعله)
اى الشر الموعود (بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لاتفعله قال
فاوجدلى هذا فى كلام العرب) اى انشدلى ما يدل عليه فى كلام العرب (قال نعم اما
سمعت انت قول الشاعر) وانى اذا اوعدته او وعده لخلف ايعادى ومنجز موعدى *
مصدر ميمى بمعنى الوعد لا اسم مكان بقريئة قريئة قوله ايعادى ومثل قوله تعالى
موعد الا يخلفه بقريئة قوله ولا يخلفه وهذا البيت من البحر الطويل من ضربه الثانى
والجزء الخامس والسابع مقبوضان قوله (الذى) الخ من مقالات الواحدى
فى الوسيط لامن مقالات الشارح ولا غيره (ذكره عمرو بن العلاء مذهب الكرام
ومستحسن عند كل احد) خبر مبتدأؤه (خلف الوعيد كما قال السرى) بضم السين
(الموصلى) شعرا * (اذا وعد السراء فالوعد انجزه) وفى نسخة انجز وعده * (وان
اوعد الضراء فالعفو مانعه) اى من ان يأتى بما اوعده بالسراء والضراء من السرور والضرر
ثم قلبت الراء الثانية ياء كما فى تقضى البازى فالمراد بالسراء ما يفيد مبالغة سرور
من النعمة وبالضراء ما يفيد مبالغة ضرر فافهم (ولقد احسن) اى قال بقول حسن
(يحيى بن معاذ فى هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق) اى ما يترتب عليهما حق
(فالوعد) اى اثر الوعد وهو فى الاصل شايع فى الخير والشر ثم غلب استعماله فى الخير
فاستعماله بمضاف فى الشر على الاصل على ما حققه اليساوى ومحشيه عصام (حق العباد على الله
تعالى) اذ بيان لعله كون الوعد حقهم عليه تعالى (ضمن لهم) اى بين لهم بيان الكفالة
(انهم اذا فعلوا ذلك) الخير من العبادة والطاعة (ان يعطيهم) اى العباد (كذا)
من الاجر الجزيل كالجمال والجنة (ومن) استفهام كفى قوله تعالى ومن احسن قولا
الاية (اولى بالوفاء) لموعوده (من) تفضيلية (الله تعالى والوعيد) اى اثر الوعيد

(حقه تعالى على العباد اذا قال) تعالى يا عبادى (لاتفعلوا كذا) من العمل مثل القتل والزنا والسرقه مثلا (فاني) اى فان علمتم ما نهيتكم عنه انى (اعذبكم ففعلوا) العباد ذلك المهي عنه (فان) اى فحينئذ ان (شاء) تعالى (عني) عنه (وان شاء آخذ) بعد الهمة من المأخذة بمعنى المعاتبه والمعاقبه (لانه) اى العفو والمؤاخذة (حقه واولاها) اى اولى العفو والمؤاخذة (هو العفو والكرم) لان الكرم اذا وعد وفا اذا اوعد عفا (لانه) سبحانه وتعالى (غفور رحيم انتهى) ما قال يحيى بن معاذ ملا بسا (بلفظه) بلا تبديل ولان رحمة سابقة على غضبه كما قال رحمتى سبقت على غضبى ولانه من صفات الرحمة وهى مقصودة بالذات والتعذيب مقصودة بالغير لكن على هذا يلزم ان لا يعذب الله احدا من المؤمنين والا يلزم الاتصاف بصفة النقص وهو عليه تعالى محال كما مر . قيل هذا ايضا استدلال بالعقل على الحسن والقبح على انه لاحق لاحد عليه تعالى كما سيصرح به الشارح وايضا لو تم هذا لدل على جواز العفو عن الكفر ولشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم وايضا معارض بما ذكر في عدم جواز الكذب عليه تعالى . وقيل ان المحققين والمدققين من علماء الدين من الاشاعرة كاثنون (على خلافه) اى على خلاف ما قال يحيى بن معاذ آفانم جواز الخلف في وعيده تعالى والقائل هو العلامة التفتازانى في شرحه على العقايد النسفية قال الكلنوى في ارجاع الضمير اى على خلاف ما ذكره الواحدى من جواز خلفه تعالى في وعيده وان جاز ذلك للعرب انتهى كيف يصح ذلك وهو تبديل القول اى القول الالهى والحال انه تعالى قد قال في كتابه العظيم ما يبدل القول لدى اى عندى (قلت ان جل آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلاف لانه حينئذ ليس بخبر بحسب المعنى) تفصيل لجميع ما يمكن في مقام الجواب عن دليل المعتزلة ومحكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة نقص يستحيل في شأنه تعالى عنده وليس باعتراف على المحققين كما وهم لانه معترف بأن كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد غير ظاهر بل غير صحيح كما عرفت على ما صرح به الكلنوى بعبارة فلذا قال بعض الاساتذة والحل على انشاء التهديد غير ظاهر بل غير صحيح فالوجه ان التهديد في حذف القيود المنحصصة عن آيات الوعيد والوجه ما اشار اليه المولى الخيالى انتهى (وان جل) مجهول البناء (على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص) اى اخراج (المذنب) المعفو بالتوبة او المغفرة او الشفاعة (عن عومات الوعيد بالدلائل المفصلة) كقوله تعالى وينفر ما دون ذلك لمن يشاء . وقوله تعالى ان الله ينفرد الذنوب جميعا

انه هو الغفور الرحيم • وقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم (ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبدل القول) والكذب الباطلين قطعاً (واما اذا لم يقل) على بناء المجهول (بأحد هذين الوجهين فيشكل) اى يصير مشكلاً (التفصى) اى الخلاص (عن لزوم التبدل والكذب اللهم الا ان يحمل) اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازى (آيات) بالرفع نائب الفاعل ليحمل (الوعيد على استحقاق ما واعد به لاعلى وقوعه بالفعل) كما صرح به يحيى بن معاذ (وفى الآية المذكورة اشارة الى ذلك) اى الى كون آيات الوعيد كلها محمولة على معنى الاستحقاق فلا يرد ان الآية المذكورة صريحة فى ذلك (حيث قال في جزاؤه) اى اللائق (جهنم خالدا فيها) قال المصنف ﴿بل ان اثم﴾ الخ اضراب عن قوله ولا يجب الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الباء فى ﴿بالطاعة﴾ سببية اى ان اعطى الثواب للمطيع بسبب الطاعة ﴿بفضله﴾ قال الشارح (من غير وجوب عليه) يشير الى رد ما استدلل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا عليه تعالى وانما عطف قوله (ولا استحقاق من العبد) على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة (وكيف لا يكون كذلك) يعنى وكيف لا يكون الاثابة بفضله تعالى لا باستحقاق من العبد (وما يصدر بحسب الظاهر) عنه (اى عن العبد) من) بيانية (الطاغات انما هو) اى ما يصدر من الطاعات كائن (بخلق تعالى) هذا جواب تحقيق لالزامى لان المعتزلة غير قائمة بكون العبادة مخلوقة لله تعالى قوله (على انه لا يفتى بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه) جواب الزامى فتأمل • قال الكلينوى واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعنى كون الاثابة بالفضل موقوف على ابطال الاستحقاق بأن يقال لا مدخل للعبد فى طاعته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتى له فى الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا فى مقابلة الفضل انتهى ويؤيد لقول المصنف والشارح ما روى من قصة الشيخ فى ذروة الجبل حين وجع الضرس وجاء ملك على صورة طيب واعطى الشيخ ثواب عبادة اربعمائة سنة لدفع وجع ضرس واحد فكيف باقى الاسنان الصالحة قال المصنف ﴿وان عاقب﴾ الله تعالى العاصى ﴿بالمعصية﴾ اى بسبب معصية ذلك العاصى ﴿فبعده﴾ الباء للمصاحبة والملازمة اى ملابس بعده من غير تسبب • قال الشارح وانما كان كذلك (لانه لاحق لاحد) من الاحاد (عليه) سبحانه (وتعالى والكل) اى كل ما كان ويكون

في الارض والسماء (ملكه) اى مملوكة تعالى هذا كالتعليل لقوله لاحق لاحد عليه اى لو لم يكن العقوبة بالعدل لكان بحق احد عليه وهو لا يتصور لان الكل ملكه ولا يكون للملك حق على المالك تأمل * قال بعض الافاضل فان قلت ان قوله لاحق لاحد عليه لا يفيد ان لا يكون العقاب واجبا عليه بل انما يفيد ان عقابه ليس بظلم والظاهر ان قوله وان عاقب فبعده وقع في مقابلة قول المعتزلة ان العقاب واجب عليه كما ان قوله ان ائاب فبفضله في مقابلة قولهم يجب عليه الثواب قلت فيه دلالة على ان العقاب ليس بواجب على الله تعالى لانه اذا لم يكن لاحد حق عليه لا يجب عليه فان وجوب الشيء على احد فرع الاستحقاق عليه فاذا انتفى الاستحقاق انتفى الوجوب نعم ان قوله والكل ملكه الخ وكون العدل مقابلا للظلم يفيد هذا المعنى وأجاب البعض بأن قوله وان عاقب فبعده بيان لكيفية عقابه ودليل ان العقاب ليس بواجب عليه انتهى (فله التصرف) ايجادا واعداما واثباتا واصلاحا وابطالا (في ملكه كيف يشاء) ويختار لانه يكون هكذا حال المختار فاعتقد انت كذلك رغبا للكفار الفجار الاشرار حتى تكون به من الابرار الاخيار قال المصنف ﴿ ولا قبيح منه ﴾ اى لا يصدر جنس القبيح من الله سبحانه وتعالى وهو اى القبيح ضد الحسن وهما اى القبيح والحسن اما عقليان عند قوم او شرعيان عند اهل السنة والجماعة قال الشارح (اجمع) اى اتفق (الاثمة) جمع الامام اى ائمة اهل السنة والجماعة (على انه) سبحانه (وتعالى لا يفعل القبيح) اى لا يتصف بفعل قبيح وان اوجده في العباد اذ فرق بين الاتصاف بالقبيح بالنسبة الى نفسه وبين ايجاده في غيره فتأمل (لكن الاشاعة ذهبوا الى انه تعالى لا يتصور) منه (صدور القبيح لان الحسن) بضم الحاء وسكون السين (والقبح العقليين) اى ما يعد عند العقل حسنا او قبيحا (متفقين) اى غير موجودين (و) لان الحسن والقبح (الشرعيين لا تعلق لهما) اى هما لا يتعلقان (بأفعاله) تعالى لانه تعالى لا يترتب له ثواب ولا يترتب عليه عقاب في مقابلة افعاله تعالى بخلاف عباده فانهم يثابون او يعاقبون على اعمالهم الحسنة او القبيحة شرعا فافهم * فان قلت ظاهر هذا الكلام يستلزم ارتفاع القبيضين اعنى الحسن والقبح معا قلت فاذا تأملت في كلامي لانتأتى بهذا الاعتراض فان المراد من نفي الشرعيين عن افعاله تعالى بمعنى لا يترتب من جانب الشرع ثواب وعوض على افعاله تعالى والافهوه حسن ومقبول في حد ذاته ابدا كما قال في شرح المواقف القبيح مانهى عنه شرطا نهى تحريمى او تنزيهى

والحسن بخلافه كالواجب او المندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قيل
الحسن وكفعل الله تعالى فانه حسن ابدًا بالاتفاق اما فعل البهائم فقد قيل انه
لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي يختلف فيه انتهى قال المصنف
﴿ ولا ينسب ﴾ على بناء المجهول ونائب فاعله الضمير تحته اى لا ينسب الله تعالى
﴿ فيما ﴾ اى فى كل ما ﴿ يفعل او يحكم ﴾ فان قلت ما الفرق بين الفعل والحكم
قلت هذا ظاهر لان الفعل ما يصدر عن الفاعل يعنى ما قام بالفاعل وما يصدر اثره
عنه والحكم ما لا يقوم به ولا يصدر اثره عنه بل يصدر عنه الحكم بشئ له او عليه
او الامر للغير بفعله فتأمل ﴿ الى ﴾ متعلق بينسب ﴿ جور وظلم ﴾ كلاهما
من الالفاظ المترادفة لان كلاهما مقابل للعدل فيكون الثانى عطف تفسير للاول
لوضوحه وكثرة استعماله بالنسبة اليه * فالمعنى لا يقال ابدًا ان الله ظلم على نوع
من انواعه الثلاثة فانه اى الظلم على ثلاثة انواع * الاول يكون بين الانسان وبين الله
تعالى واعظم هذا النوع كالكفر والشرك والنفاق * والثانى يكون بين الظالم
وبين الناس * والثالث يكون بين الظالم وبين نفسه كما صرح به مترجم القاموس قال
الشارح (لما تكرر) ذكره (وتقرر) حكمه من ان الكل ملكه ويفعل فى ملكه كيف
يشاء ولا يستل عما يفعل وغير ذلك (والظلم) اى لفظ الظلم (قديقال) اى يطلق
بعضا (على التصرف) اى على تصرف المتصرف (فى ملك الغير) لافى ملك نفسه
(وهذا المعنى فى حقه) سبحانه (وتعالى محال لان الكل) اى كل ما كان ويكون
(ملكه) اى مملوكه تعالى لا مملوك غيره (فله) خبر مقدم (التصرف) مبتدأ مؤخر
(فيه) اى فى ملكه (كيف يشاء) اى على أى حال شاء (و) قديقال الظلم (على
وضع الشئ) فى غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين (فيكون كل ما وضع مرعىا
فيه الحكمة البالغة) واعلم العالمين (بكسر اللام فيكون كل ما صنع عن علم لاعن جهل
وخطأ) واقدر القادرين (فيكون ما صنع عن قدرة تامة لاعن عجز) فكل ما وضعه الله
تعالى (فى موضع) من المواضع (يكون ذلك) الموضع (احسن المواضع) وافضلها
(بالنسبة اليه) الضمير راجع الى ما فى قوله فكل ما (وان) وصلية (خفى وجه حسنه)
وان كان جهة كونه حسنا (خفيا علينا) بسبب عجزنا وضعفنا وقصر ادراكنا
(وايضالما علم) على بناء المجهول (انه لا قبح منه) والحال ان (الجور والظلم قبيح) شرعا (فلا)
الفاء جوابية لان مدخولها جواب لما (ينسب احواله) اى افعاله (واقواله) تعالى (اليها)
اى الجور والظلم قال المصنف مقتبساً من آية فى آخر سورة ابراهيم ومن اوائل الحج

﴿ يفعل الله ما يشاء ﴾ وقال مقتبسا من آية في اول سورة المائدة ﴿ ويحكم ما يريد ﴾
وقال في عقبهما ﴿ لا غرض لفعله ﴾ تعالى يعنى اذا فعل فعلا من افعاله تعالى لا يفعل
ذلك الفعل ليرتب عليه غرض من الاغراض بخلاف عباده فان افعالهم معللة بالاغراض
قال الشارح (الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل) واعلم ان كل حكمة
ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وتسمى
فائدة من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتبارا وتعمان الافعال الاختيارية وغيرها
واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وتسمى علة غائية له ولا توجد في افعاله
تعالى وان حيت فوائدها وقد يختلف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ في اعتقادها
على ما صرح به السيد السند في حاشيته على مختصر المنتهى (فهو) اى الامر الباعث
(المحرك الاول للفاعل) لانه الباعث للارادة واما المحرك الثانى فهو الارادة الجازمة
والتحريك هنا من باب المجاز بمعنى سبب الحركة في افعال العباد والتقديم في قوله (وبه
يصير) للحصر اى وبسبب الغرض لا بد منه يصير (الفاعل فاعلا) لان الغرض
هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشئ وحاصل مراده
ان للغرض الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل وهو جعله الفاعل فاعلا كما مر آنفا
(ولذلك) اى ولاجل ذلك (قيل) اى شبه بالفاعل وقيل (ان العلة الغائية علة
فاعلية لفاعلية الفاعل) تنبها على ذلك التأثير (والله تعالى اجل من ان ينفع من
غيره) اى من ان يكون متأثرا بشئ من انواع التأثير الناشى من جهة الممكنات التى
من جملتها المصالح والاغراض (و) اجل من ان (يستكمل بشئ منها) لان جميع
كمالاته حاصلة به فى الازل على الوجه الاكمل فليس له كمال متوقع فاندفع كثير من
الاهوام (فلا يكون فعله) تعالى (معللا بغرض) من الاغراض اما هذا فعند
الاشاعة لان هذه الرسالة فى عقائد هم اى الاشاعة والمصنف والشارح منهم
واما عند المتريدين فعلة اى فاعاله تعالى معللة بالحكم بكسر الحاء وقبح الكاف والمصالح
تفضلا على العباد كما فى غموزج الطوسوسى (وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك
بالنسبة اليه) اى الى من يفعل بالغرض (اولى) له (من عدمه) اى من عدم الغرض وذلك
لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس
لا يكون باعثا على الفعل وسببا لا قدمه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب
ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه (فلو كان لفعله تعالى غرض لزم
كونه) تعالى (مستكملا بغيره) لانه ما يجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا

لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جهة
الممكنات (وهو) اى الغير (ذلك الغرض واورد عليه) اى على الدليل الثانى (بأنه
يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره) تعالى (لآله) كما ان وجود العالم خير
من عدمه بالنسبة الى نوع الانسان لبالنسبة الى الله تعالى (فلا يلزم) فى حقه تعالى
(الاستكمال بالغير ورد) على بناء المفعول ونائب فاعله تحته راجع الى الابرار
المفهوم من رد فالمعنى ورد من طرف الاشاعة الابرار المذكور (بأنه) اى بان يقال
انه (ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين اليه تعالى لا يكون
باعثا له بداهة) وقد فرض انه باعث له قال عليه بعض الافاضل دعوى البداهة ههنا
ليست ملتزمة لانها غير مسموعة فى محل النزاع والافنع المقدمة البديهة غير موجه
والحال قد استبعد بعض الافاضل تقرير الادعاء المذكور بقوله بل كيف يدعون
وجوب تحليل افعاله تعالى بمنافع العباد وانما تعلم خلود اهل النار من فعل الله تعالى
ولانفع فيدهم ولا لغيرهم ضرورة (وان كان الحصول اولى له) تعالى (لزمت المحذور
المذكور) وهو الاستكمال (وما نشاهد) نحن هذا على طريق جواب لسؤال مقدر
تقديره ماذا تقولون فى حق بعض من الاشخاص يفعل فعلا ينفع به غيره فقال
وما نشاهد (من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره) لالنفع نفسه فى الظاهر (فانه)
اى ذلك الشخص الفاعل (فى الحقيقة يفعل) اى ذلك الفعل (لنفع نفسه فانه) اى
ذلك الشخص (انما يفعل) اى ذلك الفعل (اذا كان نفع) اى انتفاع (ذلك الغير
اولى واحسن بالنسبة اليه) اى الى الشخص الفاعل (من عدم نفعه مثلا اذا
احسن) بشئ (الى غيره لثواب) اى لاجل تحصيل (ثواب الآخرة) او
احسن اليه لكونه اى ذلك الغير (محبوبا له او) احسن اليه (متوقعا)
اى منتظرا (منه منفعة فظاهر) اى فرجوع المنفعة الى الشخص المحسن فى كل
من الاوجه الثلاثة المذكورة ظاهرة لا يحتاج الى الاثبات (وان احسن ذلك) الشخص
المحسن (اليه) اى الى الغير (للرحم) اى لاجل ان الغير المحسن اليه من اقرباء
المحسن فانما احسن اليه رعاية للقربة النسبية الحاصلة بينهما او لاجل المرجة
(والعطوفة عليه) مطلقا (فلا زلة) اى فاجسانه اليه على هذا التقدير واقع لاجل
ازالة (رقة القلب) العارض عليه (اللازم للجنسية) اى لكون من احسن اليه
لمجرد الشفقة والمرجة حيوانا من جنسه سوا كان فاطقا او غيره مثاله كائن (كمن
ينقذ) اى يخلص (حيوانا من المهلكة) اى من الهلاك او من محل الهلاك قبل

ان يقع فيه اوبعده (فهو) اى هذا الانتقاذ وقع عنه (لازالة الم الرقة)
القليية (عن نفسه) وهى اى ازالة الالم تنفع خالص لنفسه كما لا يخفى على
الراجع الى الوجدان (والمعتزلة اثبتوا لفعله) تعالى (غرضا) اى غرضا عايدا تنفعه الى
العباد فكانهم قالوا افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد لما قال الامام الرازى
فى الاربعين اتفقت المعتزلة على ان افعال الله واحكامه معللة بمصالح العباد
وهو اختيار اكثر المتأخرين من الفقهاء وهو باطل عندنا اى الاشاعة المذهب
المختار فيه ما قاله الصفار الحنفى من انه لا يقال انه تعالى فعل ذلك لعله بل يقال
انه فعل ذلك لحكمة ولا يكون الحكمة علة ونقل هذا عن تلخيص الادلة اى
للصفار الحنفى واما ما قاله البيضاوى فى تفسير قوله تعالى هو الذى خلق لكم فى الارض
جيما من ان ما يرى غرضه تعالى ليس بفرض فان الفاعل لفرض مستكمل به بل
كالفرض من حيث ان ما يرى غرضا لفعل عاقبه اى عاقبة ذلك الفعل ومؤداه اى
مؤدى ذلك الفعل انتهى ما لا فيكون استعارة مصرحة اصلية تبعية بأن يشبه
العاقبة بالفرض فى الكون فى الناية والنهاية فافهم واضبط (وتمسكوا) اى
المعتزلة فى اثبات مدعاهم (بأن الفعل الخالى عن الغرض عبث) وهو ارتكاب
امر غير معلوم الفائدة كما فى تعريقات السيد (وهو) اى العبث اى العمل بالعبث
(نقص) مطلقا (فلا يجوز على الله تعالى) اذ هو جامع الكمالات ذاتا وصفة بلا شريك
ولاشبيه (ورد) ما تمسك به المعتزلة (بأن) يقال ان (العبث هو الخالى عن الفائدة)
العائدة (و) عن (المصلحة) الحاصلة (لا الخالى عن الغرض) يعنى ان العبث
ما لا فائدة فيه لاما لا غرض فيه * ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة
لان بينهما عموما من وجه (و) الحال ان (افعاله تعالى) كلها (مشتملة على حكم
ومصالح) اشار بها الى ان لكل فعل له تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم آخر
هو انه قد يطلق العبث على ما لا فائدة يمتد بهافيه فأشار الى ان شيئا من افعاله تعالى
ليس عبثا بشئ من المعنيين كما صرح به الكلينوى بعبارة (لكن لا) يكون (شئ
منها باعثا) ولا مقدما (له) تعالى على الفعل كما يشعر به قوله (اى قول المصنف) راعى
الحكمة * هى فعل ما لا اعتراض لاحد عليه كذا قال الامام الرازى اقول الحكمة
اما مجهولة عندنا اى عند العباد وهى ما خفى علينا وجه الحكمة فى ايجاده كايلام
بعض العباد وموت الاطفال والخلود فى النار قاله الكاشانى فى تعريفات الصوفية
واما معلومة عندنا وهى اما منطوق بها وهى علوم الشرعية والطريقة واما

مسكوت عنها وهى اسرار الحقيقة التى لا يفهمها علماء الرسوم والعوام على ما ينبغي فيضرمهم او يهلكهم قاله فى تلك التعريفات وتعريفات السيد وفيهما تفصيل ﴿ فيما ﴾ اى فى كل ما ﴿ خلق ﴾ اى خلقه ﴿ وامر ﴾ اى به فحذف مقفوليهما للتعميم قول الشارح (واودع) بمعنى وضع فعل ماض عطف على راعى فيلزم ان يكون راعى فعلا ماضيا (فيها) اى فى الافعال وفى نسخة فيهما اى فى كل ما خلق وامر (المنافع) للعباد قال بعض الافاضل فى تفسير هذه الحكمة اى المصلحة وقال يدل عليه اى على ما فسرت به قول الشارح واودع فيها المنافع وكذا قولهم ان افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح وقولهم ان افعاله تعالى معللة بالحكم والمصالح وكذا قول السيد الشريف فى حاشية مختصر المنتهى فى بيان فائدة اصول الفقه * واعلم ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية الى آخره نعم قال الازميرى فى حاشية المرأة فى بيان الفائدة ان بين الحكمة والمصلحة عموما وخصوصا من وجه اقول بعد تسليم ان الحكمة هنا من مادة الاجتماع مع المصلحة اذ هو المناسب هنا فتأمل (ولكن لاشئ منها) اى من المنافع (باعنا) ولا مقدما (له تعالى على الفعل وان) وصلية (كانت) تلك المنافع معلومة (له تعالى) هذا دفع لما يتوهم ان كون المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى ما هى منافع له لا يتأتى الا بكونها عللا غائية وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمى شان العلل الغائية كما صرح به الخليلى ببارته فافهم ومثال ما قال الشارح كائن (كما ان من يفرس غرسا) الفرس يكون مصدرا بمعنى زرع الشجر جديدا فى الارض ويكون بمعنى الشجرة الجديدة المغروسة ويمبرعنا بالتركى بفدان ولا م (لاجل) متعلق بيفرس (الثمرة) اى لاجل ان يحصل منه الثمرة وينتفع بها قوله (يعلم) اى جلته خبران (ترتب المنافع الاخر) بضم الهمزة (على ذلك الفرس) اى المغروس (كالاستغلال به) اى بذلك المغروس (والانتفاع باغصانه) من حيث انها يحتطب منها ويتخذ منها اشياء اخر (وغيرها) من المنافع (و) الحال ان (الباعث له) اى للغارس (على الفرس هو الثمرة لا غير) هذا اذا كان ما يفرسه شجرة مثمرة (فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى) كاشنة فى عدم الباعثية (بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والآيات والاحاديث الموهبة بالعلل والاعراض بالنسبة اليه تعالى) يعنى ان الآيات والاحاديث التى اذا قرأها الانسان او سمعها يحصل بها التوهم فى قلبه ان افعاله تعالى معللة بالاعراض (مأولة) اى محمولة ومصرفة معانيها الى غير ما دل عليه اللفظ كما قال الشارح (بتلك الحكم والمصالح)

قال الكلبي في ايضاح المراد دفع معارضة يعنى قوله والآيات الخ دفع معارضة
بدليل نقل بأن يقال لو لم يكن شئ من افعاله تعالى معللا بالعرض لما وقع التعليل
في الآيات والاحاديث لكنه واقع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الاية ومثلهما شائعة في القرآن
والحديث وحاصل الدفع ان وقوع التعليل في الايات والاحاديث ممنوع وانما يتم
ذلك لو لم يكن مأولة بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا الآية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزنجشيري والتحقيق
انه لام العلة وان التعليل مجاز لاحقيقة انتهى (واذا اتقنت) على صيغة المخاطب
والانقن جعل الشئ محكما فالمعنى اذا نظرت بالنظر المحكم او اذا تفكرت وتأملت
بالتأمل الصادق (ذلك) مفعول اتقنت اشار به الى صحة الدليلين اى اذا تأملت صحة
الدليلين الذين ذكرناهما على نفي التعليل ورد دليل المعارضة على اثباته (علمت) انت
(ان ما قاله) سعد الدين (شارح المقاصد من) بيان لما (ان الحق ان تعليل بعض الافعال
لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم) متعلق بالتعليل (والمصالح ظاهري) لا يصلح للنزاع
ومثاله كائن (كما يجاب الحدود) اى كجمل الحدود مثل حد الزنا والقذف والشرب
والسرقة (و) كما يجاب (الكفارات) مثل كفارة البين وغيرها (وتحريم) اى
وكتحريم (المسكرات) التى حرمت بقوله تعالى ائنا انحر الآية (وما شبه ذلك
واما تعميمه) اى تعميم التعليل يعنى تعليل افعاله (بأنه لا يخلو فعل من افعاله تعالى من)
متعلق بلا يخلو (غرض فمحل بحث) خبر ما فى مقاله يعنى صالح للنزاع لكون
التعليل فى البعض الآخر غير ظاهر (غير معقول) خبر بعد الخبر وفى نسخة غير منقول
بالنون والخاء المججمة فى القاموس ونخله وينخله وانتخله صفاء واختاره (فانه
ان ارا بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شئ من افعاله واحكامه معلقة
بهذا المعنى) اى علة غائية باعثة اذ فى التعليل اقدامه على الفعل فيكون منفعا لاذ الاقدام
نوع تأثر (وازاراد به ترتيبها) اى الحكم على الافعال والاحكام وان لم يكن علة باعثة
(فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك وغاية الامر ان بعضا) اى الحكم بكسر الخاء
(مما يظهر علينا) وبعضها مما يخفى علينا مطلقا الاعلى الله فانه تعالى لا يخفى عليه شئ
فى الارض ولا فى السماء (وبعضها مما يخفى علينا الاعلى الراسمين فى العلم) الذين قال
الله تعالى فى حقهم والراسخون فى العلم يقولون الاية (المؤيد بنور من الله وروح)
بقبح الراء وسكون الواو يعنى الطبيب والنزاهة والمناسب ههنا هو الاخير (منه)

اى من الله تعالى قال المصنف ﴿ تنضلاً ﴾ وكرماً ﴿ ورحة ﴾ واحساناً يعنى
 رعايته تعالى الحكمة والمصلحة فى كل ما خلقه وامره ناشئ من فضله وكرمه تعالى
 ﴿ لا وجوباً ﴾ اى لا لاجل كون تلك المراجعة واجبا عليه تعالى كما زعمه البعض
 ﴿ ولا حاكم ﴾ يحكم حكماً جازاً مطلقاً حقاً عدلاً بين عباده ﴿ سراً ﴾ قال
 الشارح (هذا) اى انتفاء الحاكم (مما) اى من المسائل التى (علم ذلك مما سبق)
 من الأدلة او من المسائل من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ثم فرع
 المصنف على قوله ولا حاكم سواء قوله ﴿ فليس ﴾ عند الاشاعرة والحنفية ﴿ للعقل ﴾
 حكم فى حسن الاشياء وقبحها و﴿ فى ﴾ كون الفعل سبباً للثواب ﴿ اى الحسنه ﴾
 ﴿ والعقاب ﴾ اى القبيحة وانما الحاكم بكونه سبباً لهما هو الله تعالى انى حسنت
 ان احكى لك ممبهاً ملخصاً مأخوذاً من المراقبة وشرحه ليحصل لك مقدمة المعلومات
 فى توضيح هذا المقام بأن اقول اعلم ان المصنف من الاشاعرة وكذا الشارح كما سبق ذكره
 بالنسبة وانه قال المولى خسرو فى المراقبة فى المقصد الثانى فى الركن الثانى الحاكم بالحسن
 والقبح بمعنى استحقاق المدح فى الدنيا والثواب فى الآخرة هذا بالنظر الى افعال
 العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح والذم فى الدنيا
 والعقاب فى العقبى هو الشرع عند الاشاعرة والعقل آلة فهم الخطاب اى فقط اى
 ليس له ادراك الحسن قبله لانه لاحسن عندهم قبل الامر والعقل عند المعتزلة
 والشرع مبين فى البعض والمختار عند ائمتنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط
 والتفريط ان الحاكم فى الكل اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك هو
 الشرع اى الشارع لا العقل انتهى مع شرحه بأشداختصار فيهما واقول بهذا
 امتازوا اى ائمتنا عن الاشاعرة لان الاشاعرة لا يقولون بادراك جهة حسن
 المأمور به قبل الشرع لانه لاحسن عندهم قبل الشرع وانما الحسن يحصل بالامر
 قال الشارح (قالوا) اى القوم (الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة) بل اربعة
 المعنى (الاول) من تلك المعانى الثلاثة (صفة الكمال) كما يقال العلم حسن (و)
 صفة (النقص) كما يقال الجهل قبيح كما اوضح مولانا الكلبوى بقوله يعنى ان الحسن
 كون الصفة صفة كمال يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان
 والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان واقتضاح حال انتهى (و) المعنى (الثانى)
 من تلك المعانى الثلاثة (ملائمة الغرض ومنافرتة) فما كان ملائماً للغرض كان
 حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً وقد عبر عنها

اي الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة وانقبح ما فيه مفسدة وما خلاعهما ليس شيئا منهما (ولانزاع في ان هذين المعنيين) يعني ملائمة الغرض ومنافرة (ثابتان للصفات في انفسها) لانها امر بها فحسنت ونهى عنها فقبحت كما هو مذهبهم اي الاشاعرة الذين منهم المصنف والشارح في المعنى الثالث (وان مأخذها العقل) اي هما امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع (ويختلف بالاعتبار) اذ قتل زيد اي كونه مقتولا مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم اقول هذا الاختلاف على انه امراضا في لاصفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية اي الحسن والقبح لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين (و) المعنى (الثالث) من تلك المعاني الثلاثة (تعلق المدح والذم عاجلا) اي في الدنيا (و) تعلق (العقاب والثواب آجلا) اي في الآخرة هذا في افعال العباد وان اريدما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهو محمل الخلاف) اي الاختلاف بين الاشاعرة والحنفية والمعتزلة (اذ هو) اي الحسن بالمعنى الثالث (عندنا) اي الاشاعرة (مأخوذ من الشرع) اي ان الافعال امر بها فحسنت لانها احسنت فأمر بها (لاستواء الافعال في انها) اي الافعال (في انفسها لا تقتضي المدح والذم) اي عاجلا (والثواب والعقاب) اي آجلا (وانما صارت كذلك بسبب امر) الشارع ونهيه (حتى لو عكس الامر) بأن امر به انهى عنه او نهى عما امر به (لانعكس الحال) بأن يصير مكان المدح الذم وبالعكس ومكان الثواب العقاب وبالعكس قال هنا مولانا الكلبشوى يعني ليس لها اي للافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهى عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه فقبح عند المعتزلة من مقتضياته بمعنى انه حسن فأمر به او قبح فنهى عنه فالامر والنهى عندهم كالشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بجوهراته ووافقهما اكثر الماتريدية بخلاف الاشاعرة انتهى (وهو) اي المعنى الثالث (عند المعتزلة عقلي) يحكم به العقل (قالوا) اي المعتزلة (للفعل) خبر مقدم للمبتدأ الاتي (في نفسه مع قطع النظر عن الشرع) انما جل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر الخ ليشمل جميع المذاهب الآتية كلها (جهة حسن) هذا مبتدأ الخبر المذكور (وقبح يقتضى)

اى ذلك الحسن (مدح فاعله) فى الدنيا (وثوابه) فى الآخرة (و) يقتضى ذلك
 القبح (ذمه) اى ذم فاعله فى الدنيا (وعقابه) وعذابه فى الآخرة (لكن تلك الجهة)
 هى جهة الحسن والقبح (قد تدرك بالضرورة) ومثاله كائن (لحسن الصدق النافع)
 احتراز بالنافع عن الصدق الضار لان بعض الصدق يكون سببا لوقوع الفتنة نبوذ بالله
 تعالى فيكون ضارا فلذا قال الشيخ السعدى دروغ مصلحت آميزه از راست فتنه
 انكيز (وقبح الكذب الضار) احتراز به عن الكذب النافع كما مر آنفا فى قول السعدى
 وانما مثل بهما فان كل عاقل يحكم بهما بالاتوقف (وقد) لا تدرك تلك الجهة بالضرورة
 (بل تدرك بالنظر) اى بالفكر والتأمل ومثاله كائن (لحسن الصدق الضار) اى
 بجهة حسن الصدق بخذف المضان ويجوز ان يكون الاضافة فى قوله بجهة حسن
 بيانية فحينئذ يكون التمثيل على ظاهر بلا احتياج الى تقدير وعند الحنفية هو اى الصدق
 الضار قبح كفى المرأة (وقبح) اى وكقبح (الكذب النافع) مثلا وهو عند الحنفية
 حسن كفى المرأة يعنى ان حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع يحتاج فى اثباتهما الى
 دليل كائن يقال ان مطلق الصدق مؤدبه الشرع وكلما ورد به الشرع فهو حسن وهكذا
 فى الكذب فتأمل • قال مولانا الكفوى هذان مثالان للحسن والقبح النظرين على مذهب
 الاول ولواريدا التمثيل على مذهب الجبائى يعكس فيقال لحسن الكذب النافع وقبح الصدق
 الضار كما وقع فى التلويح (وقد لا يدركه العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن
 اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة) على صيغة اسم الفاعل من باب التفعيل
 (او مقبحة) كذلك اعلم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر
 والنهى على العباد وتلك الولاية انكرها الموافقون لهم فى تلك الادراك من المتريدين
 فاندفع ما قيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب اصحابنا لا المعتزلة
 فتأمل مثاله كائن (لحسن صوم آخر يوم من رمضان) بل وجوبه لكن الحسن مشتمل
 على الوجوب بمعنى ان كل واجب يطلق عليه لفظ الحسن وان كان بينهما عموم
 وخصوص مطلق كالايجب (وقبح) اى وكقبح (صوم اول يوم من شوال) وهو
 يوم عيد الفطر كالايجب وانما اعتبر الاول والاخر ليظهر ان الحسن والقبح فيهما شرعيان
 ولا مدخل للعقل فيهما (فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم) الثالث (موقوف
 على كشف الشرع عنهما) اى عن الحسن والقبح (بالامر) فى الاول (والنهي)
 فى الثانى (واما كشفه) اى كشف الشرع (عنهما) اى الحسن والقبح (فى القسمين
 الاولين) المذكورين (فهو) اى كشفه (مؤيد بحكم العقل ولا يتوقف) عطف

اللازم على الملزوم (عليه) اى على كشفه (حكم العقل) يعنى ان الحاكم فى اقسامين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم فى جميع هذه الاقسام هو الشرع لا غير وهو الحق (ثم ان جمهور الاوائل منهم) اى من المعتزلة فى زمان اول الاعتزال (ذهبوا الى ان حسن الاعمال وقبحها) كائن وثابت (لذاتها لا لصفة زائدة) حقيقة او اعتبارية (عليها) اى على الاعمال وفى نسخة الافعال فيرد عليهم انه لو كان كذلك لكان قبح الكذب مثلا لذاته ولا شك ان ما بالذات لا نزول بالعرض فلا يكون حسنا فقط (وذهب بعض المتقدمين منهم) اى من المعتزلة وهم الذين جاؤا بعد الاوائل (الى) طرف (استناد الحسن والقبح) اى الى ان يكون الحسن والقبح مستنديين (الى الصنات) اى الحقيقة توجب ذلك مطلقا اى فى الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن القول وقبحه لذاته كاذب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدها (وذهب بعض متأخريهم) اى بعض المتأخرين من المعتزلة (الى) طرف اثبات (صفة فى القبح مقتضية) صفة صفة (لقبه) اى لقب القبح (دون الحسن) الاحاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه (اى يكفى الحسن بالنصب ليتحقق فيه انه حسن) انتفاء) فاعل يكفى (الصفة الموجبة للقب) فاذا كان ما يوجب للقب معدوما فى شئ فهو حسن (قال الجبائى) اى ذهب الجبائى الى طرف وهو نفي الوصف الحقيقى فيهما مطلقا فقال (ليس حسنها) اى حسن الافعال وقبحها كائنا وثابتا (لصفات حقيقية) وهى التى لا تختلف فيها كما قال المتقدمون والذات الافعال كما قال جمهور الاوائل منهم (بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما) كان (فى لطم) اى ضرب وجه (اليتيم) بالكف (للتأديب) وهو حسن (او الظلم) اى للظلم فهو قبيح (والدليل على ان الحسن) بالمعنى الثالث (والقبح ليسا عقليين) اى ليس حاكماهما العقل لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينفيهما اى الحسن والقبح عن افعال العباد لاعن افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموها عن الكل والاشاعة انكروها فى الكل كما صرح به الكلبيون بعبارة (ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا نحن ان فعله) اى فعل العبد (مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال) من دون حكم الشريعة (على ترتب الثواب والعقاب على افعاله) الحسنة او القبيحة وذلك لان ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتشاقا منا ومن الخصوم كما صرح به بعض الافاضل محررا قال

هنا الفاضل الكليني كما لا ينفك سماعه وهو قوله الصواب ان يقول ان العبد مجبور
 في فعله كما في المواقف والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله
 مخلوق لله تعالى لا ينافي مدخلية العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترب عليه بتلك
 المدخلية استحقاق الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بأن عدم
 استقلال العبد كناية عن كونه مجبورا وعن الثاني بأن على ههنا بمعنى الباء كما في قوله
 تعالى حقيق على ان لا أقول كما في المعنى وبعد يتجه عليه ان المناسب هو الاكتفاء
 بما يأتي من قوله لان افعال العباد الخ انتهى (قال) المصنف تفريدا على قوله فليس
 للعقل الخ ﴿ فالحسن ﴾ بفتح الحاء والسين لا بضم الحاء وسكون السين بقرينة لفظ
 ضده ﴿ ما حسنه الشرع ﴾ الشريف هذا عند الاشاعرة اذ هم يقولون الشيء
 امر به فحسن ونهى عنه فقمع واما عند الحنفية الشيء حسن فأمر به وقبح فنهى عنه والعقل
 مدرك والشرع حاكم ﴿ والقبح ما قبحه الشرع ﴾ قال الشارح (لان افعال العباد
 كلها) بلا استثناء بعض منها (اما) بكسر الهمزة لاجل الترديد والتقسيم (مخلوقة
 لله تعالى ابتداء) اي من غير داع واختيار يترب على ذلك الداعي ويوجب الفعل بل
 يحصل ذلك الداعي مع ما يترب عليه به بخلق الله تعالى اياه كما قال به الشيخ ابو الحسن
 الاشعري (واما ان الله تعالى يوجد فيهم) اي في العباد (داعيا) اي ما يجب الفعل
 عنده وهو قوة داعية اعنى العزم والتوجه (وبانضمامه يحصل الافعال) كما قال به
 ابو اسحق وبعض اصحاب الشيخ الاشعري كامام الحرمين اذ قال في شرح الطوالع قال
 امام الحرمين وابو الحسن البصري والحكماء ان افعال العباد بقدره خلقها الله تعالى
 في العبد فان الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة
 يوجبان في وجود المقدور (وعلى الوجهين) المذكورين (لا يحكم العقل باستقلاله)
 اي حال كونه ملاسبا بحالة الاستقلال (بحسن شيء منها) اي من الافعال (وقبحه)
 اي وبقي شيء منها اذ لا ثواب ان يصدر منه العمل وكذا العقاب ما عدا المحلية
 للفعل وهذا التدبر لا يوجب احدهما والا لاستحق العبد للثواب لحسن صورته
 وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة عبده يوسف عليه السلام
 (بالمعنى المذكور) وهو تعلق المدح والذم عاجلا والثواب آجلا (فمعنى قوله
 ما حسنه الشرع ان لم يرد به نهى شرعي تحريما وتنزيها كفعل الله تعالى) اذ التعريف
 يصدق عليه كما لا يخفى على تقدير ذكره من غير سهو * واما الفاضل السيلكوني
 فقال هذا وقم سهوا من القلم اذ افعال الله تعالى لا يوصف اي في نفس الامر من حيث

انها افعال له تعالى بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه (والواجب) اى و كما
 الواجب (والمندوب والمباح) اذ لم يرد بكل منها نهى شرعى قوله (وهذا
 التعريف) الصواب فهذا التعريف بالفاء تقريرا على قوله فمعنى قوله ما حسنه
 الشرع الخ فيكون التقدير اذا كان معنى قوله فالحسن ما حسنه انه لم يرد به نهى
 شرعى فهذا التعريف (يصدق على البهايم وغير المكافئ وكذلك) هذا
 تأييد لهذا التأويل يعنى مراد المصنف بقوله الحسن ما حسنه الشرع انه لم يرد
 به نهى شرعى (ما قاله المصنف فى المواقف) من مصنفاته (القبح ما نهى عنه)
 شرعا والحسن بخلافه وقال فى شرحه للمختصر اى المختصر انتهى لابن الحاجب
 المباح عنداكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسنا ابدا فلا يكون قبيحا
 اصلا وقطعا (بالاتفاق) وما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق
 الخصوم) وتعريف الحسن يصدق عليه فيكون من تمة البحث قوله (وفعل الصبي
 مختلف فيه) يحتمل الجواب لجواز ان يكون المصنف ممن يقول بأن فعل الصبي مما
 يوصف بالحسن فصدق التعريف لا يخل ويحتمل ان يكون ايراده بحثا مؤيدا لسابقه
 ولكن يمكن الجواب واما قوله فعل البهايم الخ فلا يصلح للجواب اصلا لان حاصل
 البحث ان التعريف غير مانع لصدقه على ما ليس من المعروف كفعل البهايم والجواب
 بأن فعل البهايم لا يوصف الخ لا يدفعه لان الخروج عن المعروف بقبح الرأى لا يستلزم
 الخروج عن المعروف بكسر الرأى العام على صرح به بعبارة بعض افاضل الانام قال
 المصنف ﴿ وليس للفعل صفة حقيقية او ﴾ صفة ﴿ اعتبارية باعتبارها ﴾ اى باعتبار
 تلك الصفة ﴿ حسن ﴾ فعل ماض من الباب الخامس اى صار حسنا ﴿ و ﴾ كذا
 قوله ﴿ قبح ﴾ قال الشارح (كما قال بعض المعتزلة) كما مر فيما سبق وانما قال بعض المعتزلة
 لان بعضهم يقولون ان الحسن والقبح لذات الافعال اى لا باعتبار الصفة قال المصنف
 ﴿ ولو عكس الامر لكان الامر بالمعكس ﴾ عاطفا على قوله وليس للفعل الخ لانه مما يتفرع
 على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا فالمعنى ولو عكس الشارع الامر فرضا بأن يحسن
 القبح ويقبح الحسن فانعكس امر الحسن والقبح ويجوز عطفه ايضا على قوله فالحسن
 ما حسنه الشرع كما قال الشارح (اى كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبح حسنا) هذا
 تفسير لطرف التالى لا المتقدم من الشرطية واما طرف المقدم ففسرته انا بقولى ولو
 عكس الشارح الخ فافهم قال المصنف ﴿ وهو ﴾ وبين الشارح مرجع الضمير المنفصل
 انذى اتى به مبتدأ بقوله (اى الله) لكن المناسب ان يقال اى الصانع (تعالى) قال

المصنف ايانا بنجر المبتدأ ﴿غير متبعض﴾ فلا يكون بعضا بعضا ﴿ولا متميز﴾ فلا يكون
جزا جزأ لوقال وغير متميز لكان انسب اعلم ان هذا الكلام رد على المجسمة فحاصل
المعنى من ظاهر هذا الكلام انه سبحانه وتعالى غير مركب من الابعاض والاجزاء
اذ لو كان مركبا من الاجزاء والابعاض لافتقر الى كل واحد من تلك الاجزاء وكل
مفتقر الى الغير ممكن واما نحو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله عليه السلام
ان الله خلق آدم بيده فؤل فتأمل قال الشارح (لعله) اى اظن ان المصنف (اراد
بأحدهما) اى بالتبعض (الاشتمال على الاجزاء) الخارجية (بالفعل) كما هو مذهب
المتكلمين (وبالآخر) اى بالتجزى (الانقسام الفرضى والوهمى) فلا يكون شئ منهما
مفنيا عن الآخر قال القاضى مير فى فصل ابطال الجزء القسمة الوهمية ما هو بحسب
التوهم جزئيا والقسمة الفرضية ما هو بحسب فرض اى تجويز العقل كلياً انتهى
وقال السيد الشريف فى حاشيته على شرح منلازاده على الهداية القسمة الوهمية
هو ان يحكم الوهم بأن هناك شيئا غير شئ والممانع منه اى من ذلك الحكم الصغر لان
ادراك الوهم انما هو بواسطة الحس الظاهر فالجزء اذا صغر جدا غاب عن الحس
ولا يستحضره الخيال فلا يقدر الوهم على تمييز طرف عن طرف والفرق بين القسمة
الوهمية والفرضية ان الوهم ربما لا يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف
اى الوهم عن القسمة بخلاف العقل فان العقل لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة
على الصغر والكبر والمتناهى والغير المتناهى انتهى وقال بعض محشى الكشاف فى تفسير قوله
تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها عند قول المصنف وقرأ ابن سيرين
لا تنفع بالآية لكون الايمان مضافا الى ضمير المؤنث الذى هو بعضه الفرق بين البعض
والجزء ان البعض اعم مطلقا لانهم يعنون بالبعض اعم من ان يكون من اجزاء الماهية
او من صفاتها القائمة بها (وها) اى التبعض والتجزى (من خواص الاجسام والجسمانيات
و) الحال (هو) سبحانه (وتعالى منزّه) فى نفس الامر (عن ذلك) اى عن الكون
جسما وجسمانيا قال المصنف ﴿ولا احده﴾ سبحانه وتعالى اعلم ان الحد بالخاء
المهملة له معنيان • الاول المتنى الغوى وهو النهاية • والثانى المعنى الاصطلاحي
المنطقي وهو التعريف فالمصنف بأى معنى منهما شاء فهو منتف عن الله تعالى لاستلزام
كل منهما للجسمية فلذا قال الشارح (يمكن ان يراد) على بناء المفعول (به) اى بقوله ولا احده
(نفى الاجزاء فان الحد) اى المعروف بكسر الراء (مركب من الذاتيات) والله سبحانه وتعالى
منزه عن التركب (ويمكن جملة) اى جل قوله ولا احد (على ما يرادف النهاية) فيكون
قوله الآتى ولانهاية له عطف تفسير (وحيثئذ) اى وحين اذ كان جلّه على

ما يردف الخ (يحمل البعض والتجزى على الاجزاء) بالفعل او بالقوة (الخرجية والعقلية) قال المصنف ﴿ ولانهاية له ﴾ تعالى قال الشارح (لان النهاية من خواص المقادير) جمع المقدار اذ يقال انتهى مقداره عنده قال الكلبي لعله اراد المقادير المتوهمة في الجسم والافلا مقدار عند المتكلمين وانما هو عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام ثم قال الشارح (و) حضرة المصنف (رحمه الله) لم يبالغ في تهذيب العبارة (وتقيحها عن التكرار المنافي لصفوتها) (و) لم يبالغ ايضا في (تحريرها) اى في بيان المعنى المراد منها فان المراد من التحرير هو هذا لا الكتابة فلا تنوهم (كما لا يخفى) ذلك على المفتن (فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق) قوله للعلم به علة لقوله لاحاجة اليه لا قوله يذكر فكان الشارح تكلم بهذا اشارة الى ان وهو غير متبعص ولا متميز عن قوله ولانهاية له كما ان قوله ولا حده على الاحتمال الثانى اعنى المعنى اللغوى مغن عنه والحال انه رحمه الله بالغ ههنا في تنزيه الله وتقديسه عن صفات النقص بالتكرار لانه اى التكرار انما يجري في باب التأكيد كما لا يخفى على ارباب الصفا قال المصنف ﴿ صفاته ﴾ تعالى ﴿ واحدة بالذات ﴾ اى بالهوية والشخص قال الشارح (اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات) يعنى ان العلم واحد لاكثر فيه وكذا القدرة والارادة وغير ذلك (واستدلوا) اى القائلون بما قال به المصنف وفي نسخة استدل اى المصنف (عليه) اى على كون كل واحد منها واحدا بالذات (بأ) ن يقولوا (ان القدرة مثلا لو تكررت لكانت مستندة اما الى القادر) عليها اى على تلك القدرة المتكررة (او الموجب) فعنى الموجب الموجب فيها (و) الشق (الاول) محال لاستلزامه التسلسل (لان القدرة لو استندت الى القادر واوجدها فلا بد له تعالى من القدرة حتى يوجد فلو وجدت لكانت تلك القدرة ايضا مستندة اليه تعالى وينقل الكلام اليها وهكذا الى غير النهاية وهذا تفصيل ما قال شارح المواقف فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدرة غير متناهية للاستلزام الترجيع بالمرجع وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا قوله (ولان صفاته تعالى قديمة) عطف على قوله لاستلزامه (والقديم لا يستند الى القادر) لان القادر المختار يجب ان يكون مسبوقا بالقصد والاختيار وفي هذا الامر ليس كذلك لان هذه قديمة والقديم غير مسبوق (وكذا) الشق (الثانى) محال (لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض) فإى عدد نفرض من القدرة يلزم

الترجيح بلا مرجح قوله (وقد عرفت) الخ اعتراض على الشق الاول يعنى على قوله
والقديم لا يستند الخ (ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز) قال المصنف
في المواقب اما استناد القديم الى المختار فمجوزه الآمدى وقال سبق اليجاد قصدا
كسبق اقتصد ايجادا فكما انه جاز ذلك سبقا بالذات لابلزمان فيجوز مثله ههنا ثم
اعلم ان بعض الاساتذة قرر في تحقيق هذا الكلام هكذا الظاهر انه اى وقد
عرفت الخ اشارة الى ما سبق منه رحمه الله في شرح قول المصنف قادر على جميع
الممكنات من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار لكن ما جعله
تحقيقا فهو تحقيق على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين كما يظهر بالرجوع الى
شرح قول المصنف قادر على جميع الممكنات ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى
الاحتمال العقلى الكافى فى مقام السند هنا لا جوازه بمعنى امكانه فى نفس الامر والجواز
بمعنى الاحتمال العقلى مستفاد مما سلفه فافهم (ولكن لا مخلص) اى لا خلاص
والانجاة او لا محل خلاص (عن التسلسل على هذا التقدير) اى تقدير الاستناد
الى القادر (فى الصفات التى هى مبادئ الاختيار) اى ما يتوقف عليه الافعال
الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحياة بخلاف السمع والبصرى والكلام
فالذليل المذكور تام فى تلك المبادئ وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار
و غير تام فى هذه الثلاثة وان لم يحجز ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل
باستناد هذه الثلاثة الى المبادئ قديمة كانت او حادثة كما صرح به الكلينوى
بعبارة قوله (ولا يخفى) الخ منع لسند الشق الثانى بقوله لان نسبة الموجب الخ وجواب
عن الاعتراض بقوله وقد عرفت فافهم (ان تساوى الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها)
اى بعض الاعداد (اولى من بعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية) قال
المصنف (غير متناهية) خبر بعد خبر لمبتدأ واحد وهو قوله السابق صفاته (بحسب
التملق) يعنى تعلقات تلك الصفة الواحدة او متعلقاتها لا تنهى ولا تنفذ قال الشارح
فى بيان دليل المدعى من طرف الاشاعة (لان مقدوراته تعالى ومعلوماته ومراداته
غير متناهية اما المعلومات فظاهر) قوله (لانه تعالى) الخ تنبيه لادليل (يعلم الواجب
والممكنات) موجودات او معدومات (والمتمتعات باسرها وهى غير متناهية) قال
بعض الافاضل فى تحقيق هذا المقام معلوماته تعالى غير متناهية بالفعل باعتبار نفسها
وباعتبار انها سيقع واما باعتبار وقوعها فغير متناهية بمعنى عدم انتهائها الى حد فان العلم
بوقوعها فرع وقوعها وهى باعتباره متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة (واما المقدورات

والمرادات فلان قدرته وارادته تعالى لاتقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه) اى على ذلك الحد (فهى) اى المقدورات والمرادات (غير متناهية بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يمكن تجاوزه) حاصله واما عدم تناهى مقدوراته ومراداته تعالى مع ان الموجود من كل منهما متناه بالضرورة فلان قدرته اى بالفعل الخ حاصله عدم تناهى تعلقاتهما بالقوة لا بالفعل فانهم قال بعض الافاضل وكذا مقدوراته باعتبار التعلق الذى يمتاز به المقدورات عن الممتنات والواجب غير متناهية بالفعل وباعتبار التعلق الذى يقع به وهو التعلق الذى للقدرة بعد تعلق الارادة فهى غير متناهية بالقوة عند الاشعرية النافين للتكوين * واما الارادة فذهب الاشعرى ان تعلقاتها ازلية فيكون المرادات غير متناهية بالفعل وقيل انها حادثة فهى متناهية باعتبار هذا التعلق بالفعل غير متناهية بالقوة هذا عند النافين للتكوين * واما عند القائلين به فتعلقات الارادة ازلية وتعلقات التكوين حادثة غير متناهية بالقوة هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام انتهى قوله (قلت لاحاجة) الخ اعتراض على الاشاعة كما صرح به الكلبوى اى لاحاجة (فى تعلق القدرة) بالمقدورات الغير المتناهية (الى ذلك) فان جميع الممكنات مقدورة بالفعل له تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها (اى من الممكنات) (وتركه فجميعها) اى الممكنات (متعلق القدرة بهذا المعنى) وتوضيحه هكذا فى تعلق القدرة الى التثبت بكون القدرة غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد حتى يكون عدم تناهى بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان الصحيح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينهما والمقتضى لقدرته تعالى هو ذاته تعالى المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل (وان لم يكن) اجتماعها اى اجتماع جميع الممكنات فى الوجود مقدرا له تعالى (بناء على استحالة) وجود (الامور الغير المتناهية مطلقا) مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقتداره تعالى على الامور المستحيلة على صرح به الخ لخالى وقال الكلبوى قلت للقدرة عندهم تعلقان احدهما بالتصحيح اى كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا سابق وازلى على ترجيح الارادة وثانيهما بالتأثير اى كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح المذكور فتعلقها بالتصحيح لاشك انه غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير هو الذى حكموا اى الاشاعة عليه بأنه غير متناه بمعنى انه لا يقف عند حد وقد انطقه الله تعالى بالحق فى بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر

على وفق الارادة فلا يرد عليهم شئ انتهى مختصرا (واما تعلق الارادة فيمكن ان يقال
الارادة الازلية قد تعلق في الازل بوجود الكائنات) وفي نسخة الممكنات (كل
منها) اى من الكائنات (في الوقت الذى يوجد فيه فجميعها) اى الكائنات (متعلق
الارادة بالفعل دفعة واحدة وان كانت) تلك الكائنات (متعاقبة في الوجود
بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه) اى في التعلق (ايضا الى ذلك)
اى الى التشبث بأن التعلق بالقوة قوله (ثم من البين) الخ اعتراض على المصنف
بأن في الصفات ما هو متناه بحسب التعلق فلا يصح قوله غير متناهية
كلما اذ المراد من قوله صفاته اى كل واحدة من صفاته كما صرح به الشارح
(ان الله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير) وهى كائنة (كالحيوة والبقاء) اى ككونه
تعالى حيا وبقايا ابدى قوله (عند الشيخ الاشعري) قيد للبقاء فان القاضى ابو بكر
الباقلانى وامام الحرمين والامام الرازى نفوا البقاء لابعنى انه لا يبقى بل : فى انه ليس صفة
مستقلة مثل الحيوة بل هو معنى مفهوم ضمنا والتزاما كما صرح به الاصفهاني فلا يتصور
فيها اى في تلك الصفات الالهية الغير المتعلقة بالغير (حكم بلا تنهاى المتعلقات) قال
المصنف ﴿ فوجد من مقدوراته ﴾ تعالى ﴿ قليل من كثير ﴾ يعنى ان مقدوراته
تعالى على قسمين قسم اتى من العدم الى الوجود وقسم ما اتى من العدم الى
الوجود بل هو مكتوم الآن بالعدم (والقسم) الاول قليل (والثانى) كثير فلذا
قال الشارح (لان ما وجد) على بناء المجهول (منها) اى من المقدورات (متناه)
بالفعل (و) جميع (مقدوراته) مطلقا (غير متناهية بل) للترقى (لانسبة بينهما)
اى لانسبة بين المتناهى وهو المقدور الموجود الى غير المتناهى وهو مقدوراته تعالى
حال كون تلك النسبة (من النسب المقدارية) كالنصف والثالث والرابع الى غير
ذلك قال المصنف ﴿ وله ﴾ تعالى خبر مقدم للحصر ﴿ الزيادة ﴾ مبتدأ مؤخر
﴿ والنقصان فى مخلوقاته ﴾ يعنى يخلق بعض مخلوقاته قليل المدد مثل الذهب
والفضة والجوهر بالنسبة الى التراب والحجر ويخلق بعض مخلوقاته كثير العدد مثل
التراب والحجر بالنسبة الى الذهب والفضة والجوهر ومثل البحر الى البر. وعلل
الشارح الحكم السابق بقوله (ماشاء) الله (كان) موجودا بالفعل (وما لم يشأ)
الله (لم يكن) اى لم يوجد أصلا قال المصنف ﴿ ولله ﴾ خبر مقدم ﴿ تعالى ﴾
جملته صفة لله ﴿ ملائكة ﴾ مبتدأ مؤخر قال الشارح (وهى) اى ملائكة
الله تعالى (اجسام) جع جسم (لطيفة) مقابل كثيفة فيكون بمعنى شفافة او بمعنى

رقيقة القوام ولعل كلا المعنيين موجود فيها (قادرة على التشكلات المختلفة)
 واليه ذهب اكثر المسلمين مستدلين بأن الرسل كانوا رزقهم كذلك وقالت طائفة
 من النصارى هي النفوس الفاصلة البشرية المفارقة للأبدان ونزعم الحكماء انها
 جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة كذا في تفسير اليبضاوى * اعلم
 ان الفرق بين الاجسام اللطيفة لا تقبل الترتب من الهوى والصورة والاجسام اللطيفة
 تقبل الترتب منها وان المجردات تؤثر في النفس الاجسام اللطيفة تؤثر في الاجسام
 الفلكية * واعلم ان تعريف الملك يستفاد من كلام الشارح عند المتكلمين ولا يصدق
 ذلك على الجن ولشياطين فان قلت لم لاوهم اجسام لطيفة كالملك قلت لانه
 لا توالد ولا تناسل في الملك بخلاف الجن والشياطين فيخرجان عن تعريف الملك
 بقوله (لا تذكر ولا تؤنث) على بناء المجهول فيهما اى لا يحكم بكونها ذكورا
 واناثا لانها ليس فيها ما يدل عليهما من العلامة ولا الشهوة ولا ما يقويها من الاكل
 والشرب (كأورد في الكتاب) اى القرآن (و) في (السنة) اى الحديث هذا دليل
 دعوى المصنف لادليل نفي الذكورة والانوثة (والملائكة جمع ملائكة) على وزن
 منصر من انك يالك من باب فتح يفتح لاجع ملك لان جمعه املاك لا ملائكة (على القياس
 لان الهمزة كانت متروكة) كافي الشمال جمع شمال (لكثرة الاستعمال فلما جموه)
 اى الملك (ردوها) اى الهمزة يعنى استعملوه بالهمزة الاصيلة وقالوا ملائكة
 (والتاء) المذكورة في آخره عند الجمع كائنة (لتأنيث الجمع) كما قالوا كل جمع
 مؤنث حتى قال مولانا جامى قدس سره السامى في تفسيره فان الجمع تؤنث بتأويل
 الجماعة فالحق التاء تكون علامة عليه * وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع
 تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء مؤكدة وفيه ان التأنيث ليست مطلوبا حتى يؤكده
 وعبرة الفصل لتأكيد معنى الجمع وكان ما قيل انه للبالغة كعلامة ونسابة (او)
 ليس اصله ملائكة بل هو اى الملك (مقلوب مائل) بتقديم الهمزة على اللام مأخوذا
 (من الالوكة وهى) اى الالوكة (الرسالة وانما سمو) اى الملائكة (به)
 اى بالملك (لانهم رسائل بين الله تعالى وبين الناس) فبعضهم يرسلون لاجل
 التبليغ وبعضهم لاجل مصلحة اخرى متعلقة بالخلق فهم رسل الله او كارسل اليهم
 قال المصنف وصفا للملائكة بعدما اثبت ذاتهم ﴿ذو﴾ اى اولو ﴿اجنحة﴾
 مثني وثلاث ورباع ﴿اى متعددة متفاوتة متفاوت ما لهم من المراتب ينزلون بها
 ويعرجون ويسرعون بها نحو ما وكلهم الله تعالى عليه فتصرفون فيه على ما أمرهم

كما صرح به البيضاوى قال الشارح دفعا لتوهم الحصر اى حصر الاجنحة فى عدد معلوم كما انحصرت اجنحة الطيور فى اثنين (و كان المراد) من قوله مثنى الخ مجرد (تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد) فهذا ليس بمقيس على حصر قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع (لما روى) اى بناء على ما روى (انه عليه السلام رأى جبرائيل) فيه اربع لغات جبرائيل وجبرئيل وجبرئيل و جبرئيل كنه بمعنى عبد الله اذ الجبر هو العبد والايل بمعنى لله وكذا ميكائيل وعزرائيل (ليلة) ظرف لرأى (المعراج وله) اى الجبرائيل (ستمائة جناح) فلو كانت منحصرة فى مثنى الخ لما كانت اجنحة جبرائيل ستمائة فانه حينئذ يكون مخالفا لنص القرآن وهو باطل (قال) المصنف ﴿ منهم ﴾ خبر مقدم اى جملة الملائكة ﴿ جبرائيل ﴾ عليه السلام مبتدأ مؤخر الان سبق معناه (وهو) اى جبرائيل عليه السلام (ملك مقرب) الى الله بمعنى ذى شان وشرف وامتياز من جهة انه اعلمهم وافضلهم قوله (يتعلق) خبر بعد خبر (به) اى بجبرائيل (القاء العلوم وتبليغ الوحي) عطف تفسير لانه كان يلقي علم الله تعالى على قلوب انبيائه وتبليغ وحيه تعالى اليهم على ما امر به فان قات لم لم يقل انه مأمور بالقاء العلوم والتبليغ قلت لثلايتوهم انه موجد للعلوم والتبليغ كاقال بعض المعتزلة واما عدم اقتصاره على التبليغ فلعلة قصد بالقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ماثب بلسان جبرائيل عليه السلام او باشارته ليكون اشارة الى اقسام الوحي الى الباطن والظاهر قال المصنف ﴿ و ﴾ ﴿ منهم ﴾ ﴿ ميكائيل ﴾ عليه السلام قال الشارح (يتعلق به تعيين الارزاق) حسب ما قدره الله للرزوقين من خلقه قال المصنف ﴿ و ﴾ ﴿ منهم ﴾ ﴿ اسرافيل ﴾ عليه السلام قال الشارح (يتعلق به نفخ الصور للموت) اى لان يموت كل انسان وحيوان على مقتضى حكمة سبحانه وتعالى (والبعث) اى ليعث من فى القبور قال المصنف ﴿ و ﴾ ﴿ منهم ﴾ ﴿ عزرائيل ﴾ عليه السلام قال الشارح (يتعلق به قبض الارواح) يعنى هو ما ورثه من عند الله الذى هو خالق الموت والحيوة وانما (خصهم) المصنف (بالذكور) يعنى اعاد ذكر الاربعة المذكورة من بين الملائكة السائرة (لزيادة فضلهم) اى على سائرهم (وشهرتهم) اى ولكونهم مشهورين بزيادة شهرة بالنسبة الى سائرهم قال المصنف ﴿ لكل ﴾ ﴿ خبر مقدم ﴾ ﴿ منهم ﴾ اى من الملائكة عموما ﴿ مقام معلوم ﴾ اى معين قال الشارح (فى المعرفة) اى معرفة الله (و) فى (القرب) الى الله بمعنى ثبوت المنزلة والمرتبة لهم عند الله تعالى كما قال الكلبي فى تفسير القرب اى المعنوى كتقرب البعض للسلطان وان لم يكن قريبا منه بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان (و) فى (الايتار) من امر فائز

بمعنى اطاع وامثل (بأمر من او امر الله تعالى) هذا اى قوله لكل واحد منهم الخ
 ايماء الى قوله تعالى ومامن الااله مقام معلوم بل اقتباس منه قال القاضى فى المعرفة
 والعبادة والانتفاء الى امر الله تعالى فى تدبير العالم (قيل انهم لا يترقون) الى مقام
 اعلى (ولا ينزلون) الى مقام اسفل (عن مقامهم) المعين لهم فيكون المقام حينئذ
 اعم من الحسى والمعنوى فتأمل (وهذا قول) عامة (الحكماء وبعض المتكلمين
 وقيل ان الآية) الكريمة (وهى قوله تعالى ومامن الااله مقام معلوم لا يدل على نفى الترقى
 ونجوى الترقى) عطف الترقى لاعلى النفى (وانت تعلم) جرح لقيد الثانى (انه ينافى
 ظاهر) منصوب بالمفعولية (ما قال جبرائيل ليلة المعراج واودنوت) اى تقربت
 (اغلة) اى مقدار رؤس الاصابع (لاحترقت) اى صرت محترقا محموا قال
 المصنف ان الملائكة لا يعصون الله ما امرهم ❀ قال الشارح (فى) الزمان (الماضى)
 قال المصنف ❀ ويفعلون ما يؤمرون ❀ به (قال) الشارح (فى) الزمان (المستقبل)
 قوله (وما صدر عنهم) الخ جواب سؤال مقدر فكان قائل قال فكيف لا وانهم قالوا الله تعالى
 عند قوله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة اتجعل فيها الخ فأجاب عنه بقوله وما صدر
 عنهم اى عن افواه الملائكة (فى قصة خلق آدم) اى فى قصة خلق الله تعالى آدم
 عليه السلام (من) بيان لما فى قوله ما صدر (قولهم اتجعل يارب فيها) اى فى الارض
 (من يفسد فيها ويسفك الدماء) اى يقتلون الناس ويسفكون دماءهم (الآية)
 اى ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قوله (لم يكن) خبر للبتداء اعنى ما
 (على سبيل الاعتراض) على الله تعالى فيما جعله لحكمته (بل) كان (على سبيل عرض
 الشبهة) المعارضة عليهم (لدفعها) اى الشبهة واللام متعلق بعرض ثم قيل فليكن كذلك فلم
 نسبوا الافساء وسفك الدماء الى الناس ان هذا الاغية وهى حرام ومن الكبائر
 فأجاب عنه بقوله (ونسبة) الملائكة قباحة (الافساد والسفك اليه) اى الى الناس
 (ليس غيبة) اى لا يدخل فى تعريف الغيبة (كما توهم) على صيغة المجهول اى مثل ما توهم
 من طرف بعض المتوهمين (بل لمثل ذلك) اى لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم
 الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجا بالظن اى قولاً بدون العلم
 وهو منهى بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الآية اذ قد اشار اليه المصنف فى المواقف
 (على ان الغيبة لا يتصور فى حق من لا يوجد) وقال المصنف فى المواقف والغيبة اظهر
 مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمها اى المثالب وقال الشريز فى الشرح
 والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك انتهى

قال الكلبي عدل عما ذكره المصنف في المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المتقاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلم انتهى لان الغيبة الماثورة ذكر كرك أخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالما ولا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب الممدوم كالميت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكره انتهى ثم قيل اليس تزكية النفس منها عنه بقوله لا تزكوا انفسكم فكيف زكت الملائكة انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك الخ فأجاب عنه بقوله (وقولهم) اي الملائكة (ونحن نسبح) ملائسين (بمحمدك) وتقديس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب (المنهين) بل ذلك كائن (لتبسيم) وفي نسخة لتتم (تقرير الشبهة) اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخلاف اولا الا انها اي الشبهة مع وجود الائق آثم قوله (واما ابليس فالاكثر على انه) اي ابليس (لم يكن من) طائفة (الملائكة كاهو ظاهر قوله كان من الجن) جواب عن دليل آخر لهم بأنه لاشبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فدفعه بما سمعت منه آنفا وحاصله انه لم يكن من الملائكة عندها كثر اهل السنة بدليل قوله تعالى كان من الجن ففسق فالاستثناء مقطوع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا كمالك ثم صار عاصيا واحتمال ان يكون نوعا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا اعتبار به (وما اشتهر) في بعض الكتب اوفى السنة الناس (من قصة هاروت وماروت) قال ابو اسحق التلبي في القصص كان اسم هاروت واولا عزي واسم هاروت عزام ثم غير اليهما لما افشيا بالذنب لكن هذا التعبير لما كان لافشائهما الذنب كان من الرواية الغير المقبولة والغير المعقولة كما قال الشارح (ليس مقبولا عند كثير من المحققين) ذكر في تفسير الجلالين انه قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هما ساحران كانا يلمان السحر وقيل ملكان انزل لتعليمه ابتلاء من الله تعالى للناس انتهى اقول فعلى الاول ان الظاهر انهما ليسا بملكين فلا يتقضى عصمة الملائكة بهما (بل ذكر ابو العباس) من المجسمة ومرض ذكره (اجد بن تيمة ان السبب في انزالهما) اي هاروت وماروت من السماء الى الارض (ان السحر) الحرام (قد) ظهر و (فشا) واشتهر (في ذلك الزمان) وهو زمان ادريس عليه السلام (واشتغل الناس) اشتغالا كثيرا (به) اي بالسحر (واستنبطوا) بسبب الاشتغال الكثير (امورا غريبة) بحيث لم يحيطوا بالبال (وكثر دعوى النبوة) الكاذبة بسبب استنباط الناس الامور الغريبة حتى كانوا يدعون

ان ماظهر منهم من السحر معجزة لهم (فبعث الله هذين الملكين ليعلم الناس ابواب
السحر) وانواعه (حتى يتمكنوا من) اى ليقدروا بها على (معارضة السحرة الكفرة
وقيل انهما) اى هاروت وماروت (رجلا) من طائفة الانسان (سميا ملكين)
بفتح اللام (لصلاحهما) فان كانت تلك التسمية بتشبيها بالملك في مجرد الصلاح
فتكون استعارة مصرحة (ويؤيده) اى ذلك القول (قراءة الملكين بالكسر)
اى بكسر اللام (وما) مبتدأ (يقال انهما) اى هاروت وماروت (كانوا ملكين من اعظم
الملائكة علما وزهدا ودلينة وشرقا فانزلهما الله تعالى لابتلاهما بما ابتلاه بنوا آدم وانزل الله
فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب) اى شرب المسكرات
وذلك ان الملائكة لما رأوا ما يصعد الى السماء من أعمال بنى آدم الخبيثة وذنوبهم الكثيرة
وذلك في زمن ادريس عليه السلام عيروهم بذلك ودعوا عليهم وقالوا هؤلاء الذين
جعلتم في الارض وهم يعصونك فقال الله تعالى لو انزلناكم الى الارض وركبت
فيكم ما ركبت فيهم لفلتم مثل ما فعلوا فقالوا سبحانك ما يكون لنا ان نعصيك فقال
الله تعالى اختاروا ملكين من خياركم اهبطا الى الارض فاختاروا هاروت وماروت
وكانوا من أعبد الملائكة واصلحهم هذا كان نقله بعض المفسرين (والزهرة) الخ
قال ابو اسحق في القصص كانت من اجل النساء قال على كرم الله وجهه
وكانت من اهل فارس وكانت ملكة لم تلد انهى (كانت فاجرة في الارض فواقعها)
اى هاروت وماروت زنيا بالزهرة بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس المصومة بفيرحق
وسجدا للصنم وعلماى وقد علماها اى الزهرة المزنية الاسم الاعظم الذى كانا يعرجان به
الى السماء فتكلمت بذلك الاسم الذى تعلمته من هاروت وماروت فصعدت بكرامته
وبركته (الى السماء ففتحها الله تعالى) اى غير وحول صورتها الاصلية
(وصيرها هذا الكوكب) اى الكائن في الفلك الثالث من السبعة السيارة واسمها
زهرة بضم ففتح وانكر الآخرون هذا القول بل انها مسخت شهابا (ولم يقدر الملكان)
الذكوران (على الصعود) الى السماء (غير معقول) خبر المبتدأ (ولا مقبول لان الفاجرة)
المدكورة (كيف قدرت على الصعود) الى جانب العلى مع فسقها وفجورها
(وكيف مسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضينا) منيرا (ولم يقدر الملكان)
الذكوران (على الصعود) الى ذلك الجانب (مع انها يعلمان) من العلم والتعليم
(الاسم الاعظم الذى به صعدت الفاجرة) قوله (بل) للترقى من مرتبة العلم الى
مرتبة التعليم ولا شبهة في علوية الثانية على الاولى كما لا يخفى فلذا قال (ها) اى هاروت

(وماروت)

وماروت (علماها) حذف المفعول الثاني لظهوره بالقرنية اى الاسم الاعظم
 (فسياسة) وفي نسخة فسياق (هذه القصة تشهد بكذبها) لانه اذا كان سبب عدم
 صعودهما المخالفة والمعصيان فالزهرة فاجرة فلا ترجح بسبب المعصيان واحتمال النسيان
 باق (وليس في كتاب الله وسنة رسول الله ما) اسم ليس (يدل على صدقها) اى القصة
 فالحاصل من جميع ما ذكره الشارح والمصنف عصمة الملائكة لكن قال المصنف
 في المواقف ولا قاطع في هذا البحث نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفية ظنية انتهى قال المصنف
 ﴿ والقرآن ﴾ العظيم الشأن المنزل من عند الرحمن قال الشارح (وكذا سائر
 الكتب الالهية) التي انزلها المنان على سائر الانبياء على نبينا وعليهم صلوات الملك
 المنان مثل الانجيل والتوراة والزبور بل الاحاديث القدسية ايضا ﴿ كلام الله ﴾
 الديان لا كلام من سواه من الملك والجن والانسان ﴿ غير مخلوق ﴾ قال الشارح
 (لما روى عن النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق) يعنى ما ذكره المصنف
 اقتباس من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك قال هنا بعض الافاضل
 واقام المصنف رحمه الله غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصد الى
 جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق
 ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة
 المشهورة فيما بين الفريقين وهوان القرآن مخلوق او غير مخلوق (والانبياء) عليهم
 السلام (اجموا على انه) تعالى (متكلم وتواتر نقل ذلك) اى كونه تعالى متكلم
 (منهم) اى الانبياء عليهم السلام (ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حق
 لا يمكن اثبات الكلام بالنقل على الانبياء) عليهم السلام يعنى لا يتوهم لزوم الدور
 في اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء (لجواز ارسال الرسل
 بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا لرسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه) تعالى
 الى الخلق من غير ان يحمي جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى ثم لا يخفى ان للسائل
 ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى نبوتهم لكن اجماعهم على هذا
 الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلم وهو الظاهر في تقرير لزوم الدور
 فالوجه في الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلم
 ورسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فتأمل
 هذا مما صرح به الكليني قوله (ويصدقهم) عطف على قوله بأن يخلق فيهم (بأن المعجزة
 حال تحديسهم) اى طلب معارضتهم مع الكفار وفي نسخة حال تكذيبهم فيكون المصدر

مضافا الى المفعول اى وقت تكذيب الكفار للانبياء عليهم السلام (فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام) اى كون الكلام من صفات الله تعالى (بقولهم) اى الانبياء عليهم السلام (ولاخلاف بين اهل الملة) المحمدية الشاملة لاهل السنة وغيرها بدليل ما بعده (في كونه تعالى متكلم) بكلامه القديم * اعلم ان القرآن الكريم ستة آلاف وستمائة وست وستون آية منها الف آية امر والف آية نهى والف آية وعد والف آية اخبار والف قصص وامثال ذلك وخمسمائة تحريم وتحليل ومائة تسبيح وست وستون ناسخ ومنسوخ فاضبط (لكن اختلفوا) اى اهل الملة المحمدية (في تحقيق كلامه) تعالى بأنه لفظ او معنى او اللفظ والمعنى جميعا (واقى) حدوثه وقدمه وذلك (اى الاختلاف ثابت) لانهم (اى اهل الملة) لما راوا قياسين متعارضين النتيجة) اصله متعارضين فسقط نون التثنية بالاضافة الى النتيجة فالمعنى متعارض نتيجةهما اى كل واحد منهما معارض للآخر في النتيجة (وهما) يعنى احدهما اى القياسين هكذا (كلام الله تعالى) قديم لانه (صفة له تعالى وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكلام الله تعالى قديم) والآخر هكذا (كلام الله تعالى) حادث لانه (مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث) اعلم ان تعريف كلامه تعالى عند الاشاعرة ماسياتى من انه معنى واحد بسيط قائم بذاته وعند غيرهم اعنى الحنابلة والمعتزلة والكرامية هو اى التعريف المذكور محمول صفرى القياس الثانى وهم ينكرون الكلام النفسى اعنى المعنى المزبور ولذا اضطر كل الى مذهب اليه كما تطلع عليه والاشاعرة لا اضطرار لهم الى شئ مما ذهب اليه هؤلاء الثلاثة لاثباتهم الكلام النفسى فانهم * قال مولانا الكلبوى تلخيص الكلام ان الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة فى صفرى القياس الثانى والحنابلة فى كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثانى فقدحت المعتزلة فى صفرى القياس الاول والكرامية فى كبراه انتهى فحصل لك فهم المآل قبل الدخول فى قول الشارح (واضطروا الى القدح فى احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين) معافا ذاقيل انه قديم وحادث فيكون اجتماع النقيضين واذا قيل لا قديم ولا حادث فيكون ارتفاع النقيضين وكلاهما باطل (فنع كل طائفة بعض) مفعول منع (المقدمات للحنابلة) وهم المنسوبون الى احد بن حنبل المجتهد الكامل صاحب احد المذاهب الاربعة قال فى آخر الرسالة الخلافية اهل السنة والجماعة تفرقوا ثلاث فرق اشاعرة وماتريدية وحنابلة انتهى (ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات) وبعبارة

اخرى ان كلامه تعالى مركب من حروف مرتبة الخ والحال هي قديمة ومنعوا
 ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث (يعنى كبرى القياس
 الثانى (بل) للترقى (قال بعضهم) اى حكم بعض من الخطابلة وانما فسرته بكذا لان القول
 اذا وصل بالباء يكون بمعنى الحكم كما وقع فى قوله (بقدم الجلد والغلاف قلت ما بالهم
 لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف) هذا بيان لكمال افراطهم المنفور
 لان الافراط والتفريط مذموم منفور وقيل فى بيان توجيه كلام الخطابلة (انهم)
 اى الخطابلة (منعوا) على صيغة الفاعل (اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى)
 ايضا اى مثل ما منع ذلك فى حق الكلام النفسى (رعاية للأدب واحتراز عن ذهاب
 الوهم الى حدوث الكلام النفسى) فهم قائلون بالكلام النفسى ايضا اعلم ان ما
 مر من الشارح مانقله آتفان مشرب الخطابلة لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب
 الاشاعرة ولو اتحد لحدوا فى صغرى القياس الثانى لافى كبراه قاله الكلينوى
 وقل فى حاشية الآداب هم المنسوبون الى احد بن حنبل فلا ينبغي لهم ما نسبوه اليهم
 من منع الكبرى بفند تسليم الصغرى فان ذلك المنع ضرورى البطلان فلا بد ان يحمل
 مرادهم على وجه صحيح عند العقلاء اما بما قيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على
 الكلام اللفظى رعاية الخ فحينئذ لا مخالفة بينهم وبين الاشاعرة وانما سلموا صغرى
 القياس الثانى مع ذهابهم الى القياس الاول للإشارة الى ان الكلام
 المنسوب الى الله تعالى قسمان نفسى قائم بذاته ولفظى غير قائم بذاته انتهى وفى التوجيه
 وجهان آخران لكن بمباراة طويلة واما قول بعضهم بقدم الجلد والغلاف فانما
 صدر منهم جهلا كما قال المصنف فى المواقف فهو يرد عليهم وانهم لو اطلعوا على
 جهلهم لرجعوا عنه ومثال منعهم المذكور رعاية للأدب كائن (كما قال بعض
 الاشاعرة) والغرض من هذا النقل ان يعلم ان مذهبهم موافق لمذهب بعض الاشاعرة
 (ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا) من الحلول (فى مصحف ولوح ومنع)
 على بناء المعلوم اى بعض الاشاعرة (عن اطلاق القول بحدوث كلامه تعالى وان)
 وصلية (كان المراد هو الكلام اللفظى) لالنفسى (رعاية) اى لاجل الرعاية
 (للأدب) اللازم فى حق القرآن العظيم (واحترازا) اى لاجل الاحتراز
 (عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى) والحال ان لفظه حادث ومعناه
 قديم فى نفس الامر كما قال الامام الهمام البصيرى المصرى اسكنه الله تعالى فى الجنة
 فى اعلى القصر آيات حق من الرحمن محدثة قديمة صفة الموصوف بالقدم (والمعتزة

قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بغيره (لابتدائه
لكونه حادثا فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكن قدحوا فى صغرى القياس الاول
وهى ان كلامه تعالى صفة له تعالى قال السيد السند وهذا الذى قالته المعتزلة
لانكره بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكن ثبت
امرا آخر وهو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة
وهو قديم قائم بذات الله تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى وندعى انه غير العبارات
اذ قد يختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى بل
نقول ليس ينحصر الدلالة عليه بالالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل
عليه بالعبارة والمطلب الذى قائم هو قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارة
ولا يختلف باختلاف الدلالة وغير المتغير وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى
هو العبارات والكلام اللفظى انتهى (ومعنى كونه) تعالى (متكلمنا عندهم) اى
عند المعتزلة (انه) تعالى (موجود تلك الحروف) باضافة موجود الى تلك (والاصوات
فى الجسم كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبی عليهما السلام او غيرها) وفى نسخة
او غيرهم وهو الاصم (كشجرة موسى عليه السلام) واذا كان الامر كذلك (فهم)
اى المعتزلة (منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة لله تعالى) والحاصل
ذهب الى كل طائفة من المعتزلة • حجة الاولين قوله • تعالى بل هو قرآن مجيد
فى لوح محفوظ • وحجة الثانية قوله تعالى انه لقول رسول كريم وحجة الثالثة قوله
تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلام الله تعالى
حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم
قيام الحوادث فقد قالوا ببحر القياس الثانى وقدحوا كبرى القياس الاول فهذا
خلاصة ما قال الشارح (والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة) اى البديهي
عند العقل لان الحروف والاصوات المرتبة المنقضية بعضها عند وجود بعض
آخر حادث بالضرورة (التى) اى المخالفة التى (التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة
الدليل) الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (وانما التزمه المعتزلة من كون
كلامه) سبحانه وتعالى (صفة لغيره) تعالى (وان معنى كونه متكلمنا كونه تعالى
خالقا للكلام فى الغير مخالف) خبران (للعرف) ناظر الى الاول (واللغة) ناظر
الى الثانى (ذهبوا) جواب لما اى الكرامية (الى ان كلامه تعالى صفة مؤلفة
من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم) منكرون الكلام النفسى له

تعالى وهم (منعوا ان كل ما هو صفته تعالى فهو قديم) هذا كبرى القياس الاول
(والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط بالذات) كالقدرة والعلم اى لا تعدد
فيه ولا جزله يعنى هو غير منقسم فى الازل الى اخبار وامر ونهى وغير ذلك فلا تعدد له
فى الازل وانما تعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا وماضيا ومضارعا
الى غير ذلك فلا يتجه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل بلامكلف ولا لزوم الكذب
فيما ورد بصيغة الماضى اذ لا ماضى قبل الازل لكن يلزم ان يكون المغايرة بين الامر
والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق بالذات اذ الكل حينئذ شئ واحد
ولا يخفى ما فيه من البعد كما صرح به الفاضل الكاتبوى قوله (قائم) خبر ثالث لمبتدأ واحد
اعنى قوله كلامه (بذاته) تعالى (قديم) هذا رابعة (فهم) اى الاشاعرة (منعوا)
صغرى القياس الثانى لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وهو (ان كلامه تعالى مؤلف
من الحروف ولا نزاع بين الشيخ) الاشعرى (و) بين (المعتزلة فى حديث الكلام
اللفظى وانما نزاعهما) اى الاشعرى والمعتزلة (فى اثبات الكلام النفسى وعدمه
وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ الاشعرى ان الالفاظ ايضا) اى كالمعاني (قديمة
وافرد فى ذلك) اى فى تحقيق كلام الله تعالى (مقالة ذكر فيها) اى فى تلك المقالة
من هنا الى والادلة دالة، محصول عبارة المصنف لاعتبارها فى آخر المقصد السابع
من المرصد الرابع من الموقف الخامس من شرح المواقب ومن قوله والادلة الى جمعا
بين الادلة نقل من هناك ايضا لكن بالمعنى (ان لفظ المعنى يطلق قارة على مدلول اللفظ)
اى المدلول الوضعى (و) قارة (اخرى على القائم بالغير) فيشمل اللفظ كما يأتى
لانه قائم بالغير (والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى) القائم بذاته تعالى
(فهم الاصحاب) جواب لما (منه ان مراده) اى الشيخ (به) اى بالمعنى (مدلول
اللفظ وحده لا اللفظ وهو) اى ذلك المعنى (القديم عنده) اى عند الشيخ قد عرفت
ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هى باعتبار الوجود الخارجى واجب وبممكنات
وجواهر واعراض قائمة بالجواهر فلا يمكن ان يقوم شئ منها بذاته تعالى وباعتبار
الوجود العلمى ليست موجودات خارجية فكيف تكون قديمة وواحدة من الصفات
الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة
الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعاني وهى اى تلك الصفة مبدأ تركب تلك
المعاني ومقاله الخيالى واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذى يخطر بالبال هو
ان يقال المعنى الذى نجهده فى انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم

وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار
مكبرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك المعنى عين مدلول
اللفظ (واما العبارات) والالفاظ (فاما تسمى كلاماً مجازاً لدلائلها
على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه) اى الشيخ (ولكنها)
اى الالفاظ (ليست كلاماً له تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه) من كلام المصنف
فى المقالة (له) خبر مقدم (لوازم) مبتدأ مؤخر (كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر
كلامية ما بين دفتى المحصف) اى جلده لان الذى ما بين دفتى الجلد هو اللفظ الدال
على المعنى كما لا يخفى (مع انه علم من الدين) اى من الكتب التى اشتملت على المسائل
الدينية ضرورة نائب الفاعل لعلم (كونه كلام الله تعالى حقيقة و كعدم) معطوف
على قوله كعدم تكفير الخ (المعارضة والتحدى) وهو المعارضة فى فعل للغة كما قل
مولانا الكلبى عليه رجة الملك القوى التحدى هو المعارضة فى فعل للغة يقال تحدى
فلاناً اذا عارضته بأن تفعل مثل فعله ونازعته للغة كقلب موسى عليه السلام
عصاه حية فى مقابلة ما فعله السحرة وكذا القرآن انزل فى مقابلة اشعارهم
البليغة فهو مثل اشعارهم فى مطلق البلاغة لافى درجتها لان درجة بلاغة القرآن
اعلى من انكل ولما كان البلاغة صفه راجعة الى اللفظ باعتبار المعنى كما ذكره
علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك التحدى بكلامه تعالى حقيقة انتهى (بما هو
كلام الله تعالى حقيقة و كعدم) عطف على القريب او البعيد (كون المقرو) باللسان
(والمحفوظ) بالحنان (كلامه تعالى حقيقة) منتهياً (الى غير ذلك مما لا يخفى على
المفطنين) اى الاذكياء الواصلين الى الحق (فى الاحكام الدينية) واذا كان
الامر كذلك (فوجب حل كلام الشيخ) الاشعرى (على انه) الشيخ (اراد به)
اى بالمعنى (المعنى الثانى) اى الامر القائم بالغير (فيكون الكلام النفسى عنده) اى
عند الشيخ الاشعرى (امراً شاملاً) شمول الكللى لافراد (للفظ والمعنى جميعاً
فانما بذات الله تعالى) فان قيل لما كان اسماً للفظ والمعنى جميعاً بل للفظ من حيث
الدلالة على المعنى وقائماً بذاته تعالى والقائم بذاته قديم لزم قدم الكلام اللفظى
كما هو مذهب الحنابلة قلت ليس المراد باللفظ هذا النظم المؤلف المرتب الاجزاء
كما هو مذهب الحنابلة وهو محال واستحالاته بديهية بل اللفظ القائم بالنفس وهو ليس
بنظم مؤلف مرتب الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم
البعض على البعض والترتيب انما يحصل فى القراءة والتلفظ لعدم مساعدة الآلة وهذا

قوله محصول خبره
(منه)

معنى قولهم المقرو قديم والقراءة حادثة واما القاسم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة كل ماقلناه مأخوذ من شرح العلامة التفازاني على المقائد النسفية قبيل التكوين لعله اخذه من المصنف وهناك كلمات نافعة له وللخيال والسلوكوتى ينفعك الرجوع اليه فلك الخيار قال المصنف ﴿ وهو المكتوب في المصاحف ﴾ اى فى كل مصحف شريف مرجع الضمير القرآن بالنظر الى المتن والكلام النفسى الشامل للفظ والمعنى القاسم بذاته تعالى بالنظر الى ان كله اعنى من قوله ان لفظ المعنى يطلق تارة الى قوله جمابين الادلة مع المتن الذى هو هو المكتوب الخ محصول كلام المصنف كما هو مسطور فى شرح المواقف لكن المقصود هنا هو الرجوع الاول وفى شرح المواقف هو الرجوع الثانى قطعاً تأمل فان قيل المكتوب فى المصاحف هو الصور والا شكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجاء نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال كما صرح به فى شرح التجريد ﴿ المقرو بالاسن المحفوظ فى الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ ﴾ لان كلام المكتوب والمقرو والمحفوظ بالنسبة الى القرآن العظيم واحد قديم واما الكتابة والقراءة والحفظ حادث لانه فعل العبد قول الشارح (وما يقال) جواب سؤال مقدر بقوله فيكون الكلام النفسى الخ (من) بيان لما (ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة) فى الوجود فكل ما هو كذلك حادث فكلام الله تعالى حادث يعنى حاصل السؤال ان الالفاظ القائمة بنا حين القراءة من نوع الالفاظ القائمة بذاته تعالى فهى مرتبة متعاقبة فحادثة وحاصل الجواب ان الترتب فىنا لافيه تعالى (فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الالة) اى اللسان والبارى تعالى منزّه عنه (والادلة الدالة على الحدوث) كقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر وكقوله تعالى وجعلناه قرآنا عربيا وغير ذلك قيل الادلة الدالة من طرف المنزلة وهى مثل قولهم ان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا انتهى (يجب جلها على حدوث تلك الصفات) من الكتابة والقراءة والحفظ (المتعلقة) صفة الصفات (بالكلام) من المكتوب والمقرو والمحفوظ (دون نفس الكلام جمابين الادلة) اى ادلة الحدوث والقدم تم كلام المصنف فى مقالته فلا تغفل (وتلقى هذا الكلام) اى كلام المصنف من قوله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القاسم بالغير جمابين الادلة اذ المذكور فى الشرح من قوله ان لفظ المعنى الى قوله جمابين

الادلة محصول كلام المصنف كافي شرح المواقف في آخر المقصد السابع من المرصد الرابع من الموقف الخامس (بعض) بالرفع فاعل تلقى (المتأخرين) يعنى السيد الشريف وسعد الدين (بالقبول) يعنى قبلوه بلا توقف ولا تردد فيه (وقد قيل) كافي شرح المواقف (ان محمد بن عبد الكريم الشهر ستاني ذهب اليه) اى الى كلام المصنف (فى) كتاب اسمه (نهاية الاقدام وبعضهم) وذلك البعض قيل انه على القوشجى شارح التجريد ويحتمل انه علاء الدين على الطوسى محشى شرح الشريف على هذا المتن (انكره) مرجع الضمير المنسوب الى كلام المصنف كالمشار اليه لهذا وذلك الانكار من وجوه خمسة كما استسمع اما اولها هذا الانكار ناظر الى قوله شاعلا لفظ (فلان مذهب الشيخ) اى ابي الحسن الاشعري (ان كلامه تعالى واحد) قال السيلكوتى لعله اراد به مبدأ هذا الكلام النفسى وهو التمكن من ترتيب المعانى والكلمات والانواع الخمسة عنده انواعه باعتبار التعلق بالكلام اللفظى دال على النفسى الذى هو المعانى دلالة الموضوع على الموضوع له وعلى مبدأ دلالة الاثر على المؤثر انتهى (وليس بأمر ولا نهى ولا خبر) ولا عبر انى ولا سريانى ولا يونانى ولا عربى (وانما يصير) كلامه تعالى (أحدهذه الاشياء بحسب التعلق) فيما لا يزال اى بحسب تعلقه بالكلام المثبت والمنفى او بحسب تعلقه بالكلام اللفظى الموقوف والمحفوظ فى الصدوره تأمل الواو فى (وهذه) بمعنى مع اى مع ان هذه (الاوصاف) اى كونه واحدا بسيطا وليس بأمر الخ (لا تنطبق على الكلام اللفظى) اى على كون الكلام اللفظى المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى (وانما يصح تطبيقها) اى الاوصاف (على المعنى المقابل للفظ بضرب) اى نوع (من التكلف) لعل التكلف قوله وانما يصير احدهذه الاشياء بحسب التعلق قال بعض الافاضل والتكلف والله اعلم بأن يراد بالمعنى المقابل للفظ المعانى التى لا يتغير بتغير العبارات وتقوم بنفس المتكلم وهى غرض المتكلم وهى المعانى الاصطلاحية وتسمى المعانى الثوانى فى الاصطلاح واما المعانى الاول اللغوية فالدلولات الوضعية للفظ الثوانى انتهى (وامانانيا) هذا الانكار ناظر الى ما يلزم من قوله فجوابه ان ذلك الترتيب الخ اذ يلزم منه اى من قوله فجوابه انه تعالى لما لم يتحجج الى الالة لم يكن الالفاظ القائمة به تعالى مرتبة بالترتيب الزمانى (فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يفضى) سبق منى معناه (الى كون الاصوات مع كونها) اى الاصوات (اعراضا سيالة) غير قار الذات (موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة)

يعنى لو كانت الاصوات السبالة القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا في بعض الموضوعات ولا يكون سيالا في البعض الاخر كالحركة السبالة وذلك باطل بداهة فقد جل كلامه على ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والشخص مع كونهما من نوع واحد لا يختلف في مقتضاه وهو السيلان كما صرح به بعض الافاضل بعبارته وهو سفسطة فان قلت ما السفسطة قلت هي قياس مركب من الوهيات والغرض تغليب الخضم كقولنا الجوهر موجود في الذهن وكل ما هو موجود في الذهن قائم بالذهن عرضا ينتج ان الجوهر عرض فالحاصل هو كذب لاصل له (من قيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واماثالا) هذا الانكار ناظر الى ما يلزم من قوله فجوابه الخ ايضا لكن الانكار السابق من جهة وهذا من اخرى (فلانه) اى كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى (يؤدى الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارى من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء) في حقه تعالى (وعدم اجتماعها) في حق غيره تعالى (بسبب قصور الآلة) قوله باجتماع ناظر الى القيام بذاته تعالى وبأوه متعلق بالفرق وقوله عدم اجتماعها ناظر الى القيام بالقارى كما ذكرناه آنفا وباه بسبب متعلق بعدمه وفي الحقيقة ان هذا الانكار بقوله الآتى فنقول وما قبله توطئة فافهم (فنقول) هذا من تمة السؤال الثالث (هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة) النوعية (فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس) اى نوع (الالفاظ) فيقع فيما هرب (وان لم يوجب و) حالة (كان ما يقوم بالقارى وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع) في حقه تعالى (وعدمه) في حق غيره تعالى (اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان) جواب ان (بعض الصفات الحقيقية له تعالى مجانسا) اى امثالا (لصفات المخلوقات) وهو باطل عند المتكلمين (واما رايه فلان لزوم ما ذكره من المفاسد) اى المفاسد في الواقع على ما فهموه الاصحاب (وهم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين) من الالفاظ المرتبة (كلام الله تعالى انما هو) اى التكفير (اذا اعتقدانه) اى ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة (من مخترعات البشر) اى لا اذا اعتقدانه من مخترعاته تعالى فالحصر اضافي فلا يرد انه يكفر اذا اعتقدانه من مخترعات الجن او الملك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق (واما اذا اعتقدانه) اى ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة (ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس

في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى (بل هو) أي ما بين الدفتين (دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره) أي تكفير من اعتقده (اصلا كيف) يجوز التكفير (وهو مذهب أكثر الاشاعرة ماعدا المصنف وموافقيه) قوله (وما علم) الخ جواب سؤال مقدر كأنه قيل كيف يكون هذا مذهب الاشاعرة وقد علم من الدين أن ما بين دفتي المصنف كلام الله تعالى حقيقة فأجاب بقوله وما علم (من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة) أي في الخارج بأن يكون صفة زائدة قائمة بذاته تعالى في الخارج وفي نفس الامر فعلى هذا يلزم على المعتزلة ذلك الانكار حيث لا يثبتون الا الكلام اللفظي فقط وهو ايضا ليس قائما بذاته عندهم اللهم الا أن يراد من تلك الحقيقة هذا كلام الله تعالى وإن لم يكن قائما بذاته كما هو مذهب المعتزلة وأبي موسى الهزيل (انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لاعلى انه صفة قائمة بذاته) كما زعم المصنف من أن الكلام عبارة عن الالفاظ والمعاني وهو صفة قائمة بذاته تعالى (وكيف يدعى) أي المصنف (انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله من الاصحاب وكيف يزعم) أي المصنف (أن هذا الجمل النفي من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة) هي النصوص التي ذكرها علماء الاصول والفقهاء (الدالة على النسخ) المستلزم لحدوث المنسوخ لانه امارفح المنسوخ واثباتها وهما حادثان ودليل الاقتضاء ماثبت قدمه امتنع عدمه هذا لكن هذا الدليل فيه كلام لكن لم يحضرني الآن فليفتش (لا يمكن حلها) أي الادلة أي حل مقتضاها وهو الحدوث في المنسوخ (على التلطف) الذي هو من احوال القارى (بل يرجع الى الملقوظ) الذي هو قائم بذاته تعالى وانما يجب الحمل على الحدوث اذا امكن والمتنع ليس بواجب فبقى سؤال المعتزلة بقولهم أن الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فهي حادثة فلا يجوز قيامها به تعالى (كيف وبعضها) أي الادلة (بما لا يتعلق بالنسخ به بالتلفظ به) أي بالقرآن (كانسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام) الذي هو وصفته تعالى (كلام) هي كلمات (يتوقف على تمهيد مقدمة) قال التفنازاني في شرح العقائد في تمام بحث الكلام في حق كلامه تعالى قلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتعدي الا في كلام الله تعالى انتهى

وقال شيخزاده في حاشية خطبة البيضاوى رحمه الله تعالى انما المنزل هو الكلام اللفظى الحادث المركب من الالفاظ والحروف المؤلفة من الايات والسور وهو القرآن المتحدى به لكونه كلام الله تعالى حقيقة على معنى انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليف المخلوقين لاعلى معنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لانه حادث والحال انه يمتنع قيام الحوادث به تعالى انتهى ويقول الفقير هذا اى ما قاله التفتازانى وما قاله شيخزاده هو الحق الحقيق بالقبول يظهر حقيقته لمن احاط الكلام فى الكلام فتأمل (هى) اى تلك المقدمة (ان مبدأ الكلام النفسى فيناصفة) اى ملكة (نتمكن) اى تقدر (بها من نظم الكلمات) مثل زيد قائم (وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المعانى المقصودة) حاصل ما ذكره هنا ان فينا كلاما نفسيا هو ما رتبناه فى خيالنا من الالفاظ كما سيأتى من الشارح ولذلك الترتيب مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلام وكلمات قاله الكلينوى رحمه الله تعالى فعنى قوله من نظم الكلمات الح نظمها فى الخيال فالخاصل منه ان الكلام النفسى هو الالفاظ الخيالية مع ان الحق الحقيق بالقبول عندى ما قاله الخيالى فى شرح العقايد من انه المعنى الذى نجهده من انفسنا ولا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغيرة فليس عين مدلول اللفظ انتهى وما قاله الشارح قياس الغائب على الشاهد والحال هو ضعيف وانت خير ان الالفاظ الخيالية لو كانت كلاما نفسيا كانت كلاما نفسيا فينا وكيف يصح انها كلام نفسى له تعالى وتقدس فتأمل (وهذه الصفة) اى ملكة الاقتدار (ضد الحرس) بفتح الحاء (وهى مبدأ الكلام النفسى وهى) اى تلك الصفة التى هى مبدأ الترتيب (غير العلم) الذى هو مبدأ الانكشاف (فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منافى ليس كلامنا) بالنصب (بل كلامنا) بالرفع (هو الكلمات التى رتبناها) بتلك الصفة اعنى ملكة الاقتدار (فى خيالنا لا غير ومارتبته غير فافهم كلام الغير واذا فهمد) اى تقوى (ذلك فنقول كلام الله تعالى) اى الكلام النفسى (هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى) ويعبر عنها بالكلمات الممنونة (بصفته الازلية التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة) اى مبدأ التأليف (قديمة) يعنى وهو مراد الشيخ من صفة الكلام التى عدوها من جلة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامى الآثار على مباديها ولو مجازا كما صرح به الفاضل الكلينوى بعبارة (وتلك الكلمات المرتبة) اى

الموضوعة بعضها فوق بعض (بحسب وجودها العلمي ازيلية ايضا) اى ترتيبها وضى لازمانى
 بقرينة ازلى (بل الكلمات والكلام مطلقا) مرتبة اولا (كسائر الممكنات ازيلية
 بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الامارتبه الله تعالى بنفسه من غير
 واسطة) اى ترتيبا وضعا لازمانيا حتى يلزم حدوثها اذ الحدوث من ضرورات
 الترتيب الزمانى (والكلمات) اى كلمات كلام الله تعالى (لاتعاقب) اى زمانا (بينها)
 اى بين الكلمات (فى الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها) اى الكلمات (وانما التعاقب)
 زمانا (بينها) اى الكلمات (فى الوجود الخارجى وهو) فى نسخة وفى نسخة وهى (بحسب
 هذا الوجوب) الخارجى (كلام لفظى وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب)
 بالنصب (المنقولة) من المفسد (مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله
 تعالى قائما بغيره) وذلك لان الكلمات المرتبة فى علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار
 وجودها العلمى قال الكلبي اى كون كلامه المدلول عليه بقول الانبياء عليهم
 السلام هو تعالى متكلم بقوله تعالى و كلم الله موسى تكليما لفظا قائما بغيره تعالى مع
 ان العرف واللفظ يشهدان بأن المتكلم من اتصف بالكلام لا من أوجده فى الغير انتهى
 (و) مثل ما يلزم من المفسد (على مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث
 و) مثل ما يلزم (على مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها
 وتجدد ها زمانا و) مثل ما يلزم (على ما هو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان
 الالفاظ) الحبيبان لما يلزم على ظاهر كلامهم كأخواته السابقة واللاحقة لبيان ظاهر
 كلامهم فافهم (والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها و) مثل ما يلزم (على
 ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة
 بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينالقصور الآلة فانه يؤدى الى سفسطة ظاهرة)
 قد عرفت تأديته اليها (ولا يلزم على ذلك) اى على هذا الوجه السالم (مارتبه
 المصنف) وفى نسخة ما اورده المصنف اى ما جعله مترتبا ولازما (على متقدمى
 الاشاعرة من المحذورات) اى المفسد (فان المتحدى به حينئذ) اى حين جعل
 كلام الله عبارة عن الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى (يكون كلام الله تعالى)
 بالنصب خبر يكون وجلته خبران وذلك لما عرفت ان الوجود العلمى متحد مع الوجود
 الخارجى بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بأن الحاصل
 فى الاذهان عين الاشياء لا امثالها ولا اشباهها قوله (وانكار) بالنصب عطف
 على اسم ان اى وان انكار (كون ما بين الدفتين كلام الله) خبر كون (يكون)

كانكار كون ما بين اوراق ديوان (شمس الدين (الحافظ) الشيرازى المشهور
 (كلام) بالنصب خبر كون (الحافظ) بالجر مضاف اليه للكلام مع انانعلم قطعانه
 كلامه فكذا كون ما بين دفتى المصحف كلام الله معلوم قطعاً (فيكون كفراً فى حق
 القرآن) قد عرفت اختلال هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاصحاب كيف
 وقد دفعه نفسه عنهم فى الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير لائق
 اذ الظاهر ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لامعانيها فافهم
 وعلل ما ل التمثيل المذكور بقوله اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى
 الا انه اى ان الله تعالى جعل ذلك الكلام موجوداً بالوجود اللفظى (ولعل المتأمل
 الصادق منهم ارفض) من باب نصر اى ترك (التعصب والجدال يشهد بحقيقة هذا
 المقال) والشارح وان اطال هذا البحث لكنه قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته
 محبوب عن نظر العقل قاله شارح الطوابع وقاله نفسه قيل قول المصنف فهو عالم
 * اعلم ان اخلاصة الظاهرة هنا من المباحث المذكورة ان المذاهب فى مبحث كلام
 الله تعالى ثلاثة * الاول وهو مذهب متقدمى الا شاعرة ان كلام الله تعالى
 معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم وهو المعنى اى المقصود من الكلام النفسى
 والالفاظ والعبارات المكتوبة المقروءة حادثة ليست بكلامه تعالى حقيقة وانماسمى
 كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو الكلام الحقيقى * والثانى وهو مذهب المصنف ان
 الكلام النفسى امر شامل لفظ والمعنى جميعاً فالله اعلم بالمعنى كلاهما كلام له تعالى
 حقيقة بذاته تعالى وهو قديم وهو المكتوب والمقروء * والثالث وهو
 مذهب الشارح ان كلامه تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه
 الازلى بصفته الازلية التى هى مبتدأ تأليفها وترتيبها يعنى مبتدأ الكلام
 وتلك الكلمات المترتبة بحسب وجودها العلى قديمة فالكلمات المترتبة
 مطلقاً كلام له تعالى حقيقة لكن باعتبار وجودها العلى كلام نفسى له تعالى
 وقائمة بذاته وبتبار وجودها الخارجى كلام لفظى حادث قال المصنف ﴿ واسماؤه
 تعالى ﴾ اسم الله تعالى بالعربية الله وبالعبرانية عيل وبالهندية سطينا وبالاغوارية
 اوئوع وبالسرانية ايلو وبالفارسية خد او بالتركية بابات وبالغارية طنكرى وبالخروسية
 بناندك وبالرومية نغخشا وبالحكيكية اوغار ﴿ توقيفية ﴾ التوقيف جعل شخص واقفاً
 فى مكان غير متجاوز عنه وفى اصطلاح الشرع ما يتوقف اطلاقه على الله تعالى على اذن
 الشرع فيه فعنى توقيفية موقوفة على اذن الشرع فلذا قال الشارح اى لا يجوز

اطلاق اسم من الاسماء عليه اى على الله تعالى ما لم يرد به اى بالاطلاق اذن الشرع
والذى ورد به التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما كما ورد فى صحيح البخارى
ومسلم ان الله تعالى تسعة وتسعون اسما الخ قال فى شرح المقاصد لاخلاف فى جواز
اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد به اذن الشرع وعدم جوازه اذا
ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه
موهوبا يستحيل فى حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى
ابوبكر منا وتوقف امام الحرمين (وقال) المصنف (فى المواقف) والسيد فى شرحه
(ليس الكلام فى اسماء الاعلام الموضوعة فى اللغة) كخدا ويزدان وتكرى وچلب فانه
يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشرع بهذا الاطلاق (وانما النزاع)
الواقع بين المذاهب اوبين العلماء (فى) اطلاق (الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال)
عليه تعالى والمراد بالاسماء مثل العالم والقادر والمريد وبالصفات مثل العلم والقدرة
والارادة وبالفعل الفعل اللغوى الاعم من الفعل الاصطلاحي فتزاعم انه هل يجوز
ان يؤخذ من علم آدم الاسماء الله معلم ومن علم الله ان فيكم ضعفا الله عالم لا فافهم (فذهب
المعتزلة والكرامية) فان قلت ان المعتزلة معلوم الان هذا اى الكرامية سبق غير مرمرة
ولكن لم تبين انت من هم فأريد بيانهم وتعريفهم على طريق الاجمال قلت ان كراما
على وزن شداد اسم رجل وهو محمد بن كرام وهو رئيس طائفة الكرامية ومقتداهم
وتلك الطائفة طائفة المشبهة يقولون ان الله تعالى جوهر مماس مستقر على العرش
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهم ذهبوا مع المعتزلة (الى انه) اى الشأن (اذا دل العقل
على اتصافه تعالى بها) اى بالصفات الوجودية والسلبية (جاز الاطلاق) اى جاز
اطلاق الاسماء المشتقة من الصفات والافعال (عليه) سبحانه وتعالى (سواء ورد بذلك
الاطلاق اذن شرعى) اى منسوب الى الشرع بمعنى اذن صادر من جانب الشرع الشريف
النبوى (اولم يرد) به اذن شرعى (وكذا الحال فى الافعال) قال امام الحرمين معنى الجواز
وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعى لا يثبت الا بدليل شرعى والقياس انما اعتبر
فى العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بأن التسمية من باب العمليات وافعال اللسان
كما صرح به شارح المقاصد (وقال القاضى ابوبكر من اصحابنا كل لفظ دل) وفى نسخة دال
(على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه) اى اطلاق ذلك اللفظ (عليه تعالى بلا توقيف) اى
من غير توقف على صدور اذن من الشرع صريح بالكن لا مطلقا بل (اذا لم يكن اطلاقه عليه
تعالى موهوبا) من الالهام (لما لا يليق) ولا ينبغي اكبر براهه سبحانه وتعالى (ومن ثمة) اى

من انه اذا كان ذلك اللفظ الدال على معنى موها لما لا يليق بكبريائه لا يجوز اطلاقه عليه تعالى (لم يحزن) اى ما كان جائزا (ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف) بأن يقال الله عارف او بأن يذكر لفظ العارف فقط ويراد به الله تعالى (لان المعرفة) بحسب وضع اللغة هذا بيان لعللة عدم الجواز (قدراد بها) اى بالمعرفة (علم سبته غفلة) يعنى يراد به اعلم حاصل بعد وجود الغفلة وزوالها (ولا) يجوز ايضا ان يطلق (لفظ الفقيه) عليه تعالى (لان الفقه) القائم بالفقيه (فهم غرض المتكلم) يعنى فهم المخاطب او السامع مطلقا (من كلامه) اى كلام المتكلم (وذلك مشعر بساقية الجهل ولا) يجوز ايضا اطلاق (لفظ العاقل) عليه تعالى (لان العقل علم مانع من الاقدام) بكسر الهمزة يعنى اظهار الجسارة مع الشجاعة فى امر يقال اقدم على فعل او امر اى قدم نفسه فى فعل ذلك الشئ مع الجسارة والشجاعة (على ما لا ينبغى مأخوذ من العقل) بكسر العين وهو الجبل الذى يشده به وظيف البعير بذارعه فكأنه عقل له شئ اى حبس وشد والوظيف مستدق الذراع والساق من الخيل والابل وغيرها (وانما يتصور هذا المعنى فمين) اى فى حق من (يدعوه) الضمير المنصوب راجع الى من (الداعى الى ما لا ينبغى) الداعى يعنى الباعث وليس له تعالى باحث باقدامه على شئ فضلا عن اقدامه على ما لا ينبغى وايضا بالنسبة اليه تعالى ليس شئ غير مناسب حتى يدعوا الداعى اليه فيمنعه علمه تعالى عن اقدامه عليه (ولا) يجوز ايضا اطلاق (لفظ الفطن) بفتح الفاء وكسر الطاء (لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد عرضه) وفى نسخة تعريضه (على السامع فتكون مسبوقه بالجهل) قال الكلبي فى مقام ايضاح المرام اى سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ادراك ما عرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع فى الغرض ولك ان تعممه عن ذلك انتهى (ولا) يجوز ايضا اطلاق (لفظ الطبيب) عليه تعالى (لان) علم (الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب) وكل شئ هذا شأنه لا يجوز اطلاقه عليه تعالى فلفظ الطبيب لا يجوز اطلاقه عليه تعالى منتها (الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام) اى تكون سببا لتوهم متوهم بشئ لا يليق فى حقه تعالى كما قال (لما) وفى نسخة بما (لا يسوغ فى حقه) سبحانه (وتعالى) وقد يقال (يعنى قال بعض من القائلين فى هذا البحث) (لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار) يعنى يلزم البتة ان يكون ذلك اللفظ الذى اريد اطلاقه عليه تعالى مشعرا (بالتعظيم) لشانه تعالى (حتى يصح الاطلاق) اى اطلاقه عليه تعالى (بلا توقف)

اى بلا انتظار الى صدور رخصة من طرف الشرع (وذهب الشيخ) ابو الحسن
 الاشعري (ومتابوه) في مذهب الاعتقاد (الى انه) اى الشأن (لابد) فيه ولو كان
 مشعرا بالتعظيم (من التوقيف) على اذن الرع (وهو) اى ما ذهب اليه الشيخ (المختار)
 والمقبول عند مدقق اهل الاصول (للاحتياط) اى لاجل الاحتياط اى الاخذ
 بالاحوط (فى الاحتراز عما يوهى باطلا لعظم الخطر) اى التهلكة اعلم ان الحظر بالنظا
 المجمة خلاف الاباحة والخطر بالخلاء المجمة الاشراف على الهلاك وخطر الرجل
 قدره ومنزلته فنه الرجل الخطير اى الشريف وذو القدر والاعتبار والرتبة الرفيعة
 (فى ذلك) فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل ببلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد
 الى اذن الشرع الشريف (والاستدلال به لان ادراكنا قاصرو لانعم الباطل وعدمه
 حق العلم . قال بعض الافاضل ان مراد الشيخ انه لابد من التوقيف بعد الاشعار
 بالتعظيم بعدم عدم الايهام فكما لا يجوز الاكتفاء فى عدم الايهام ببلغ ادراكنا فكذا
 لا يجوز اكتفائه فى الاشعار بالتعظيم انتهى (انتهى) كلام المواقب مع شرحه الى هنا
 عبارة الشرح وعبرة المتن اى متن المواقب بعد هذا الشرح وذلك الاحتياط فى الاحتراز
 الخ قوله فلا يجوز الاكتفاء الخ فعمل ان فى نقل الشارح اى الجلال الدوانى ساقطا وهو
 لفظ ذلك وذلك اشارة الى قول المصنف قيل وليس الكلام الخ تسمية الله تعالى توقيفية
 اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه فافهم (قلت) وفى نسخة بلا قلت (وذهب الامام)
 حجة الاسلام (محمد الغزالى) قدس سره العالى اقول هذا كلام فى مقابل كلام ابى بكر
 الباقلانى وغيره كذهب المعتزلة ومذهب القاضى ابى بكر ومذهب الشيخ الاشعري
 فافهم (الى جواز اطلاق ما علم) بالعلم القطعى (اتصافه تعالى به على) متعلق بالاطلاق
 (طريق التوصيف) كالعالم والقادر والسميع والبصير والمريد والمتكلم والحق
 والمكون (دون التسمية) يعنى لا على طريق تسمية الله به (لان اجراء الصفات اخبار)
 فقط (بثبوت مدلولها) اى الصفة (فيجوز) اطلاقها واجرائها (عند ثبوت
 المدلول) اى مدلول لصفة (الامناع) مثل الايهام . قال بعض الافاضل لعله يقول
 فلو كان فيه ما يلىق لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لابد من حل العلم فى كلامه على
 العلم القطعى الذى هو اليقين كما هو الظاهر منه انتهى (بخلاف التسمية فانه تصرف
 فى المسمى) لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللغات هو الله تعالى عند
 الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (ولا ولاية عليه) اى على
 التصرف فى المسمى (الالاب) بالنسبة الى مدلوله (والمالك) اى للمالك

بالنسبة الى مملوكه (ومن) اى ولمن (يجرى مجراها) اى الاب والمالك كالوصى والقاضى (و) الحال (هو تعالى منزّه عن يتصرف فيه هذا كلامه) اى كلام الغزالى (ويشكل) اى يصير مشكلا ما ذهب اليه الغزالى (بنفظ) اى بسبب اطلاق لفظ (خدا) اى بالفارسية (وتكرى) بالبلغارية (وامثالهما فى سائر اللغات مع شيوعها من غير تكبر) فانها تطلق عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد اذن من الشارع فيها اى فى اطلاقها على الله سبحانه وتعالى (اللهم الا ان يقال) هذا دلالة منه الى طريق الخلاص عن الاعتراض المذكور (ان معنى خداى خود آينده اى الموجود بذاته) هذا معنى لازم للمعنى الاصلى له لان معناه الاصلى الجائى بنفسه اى بلا دلالة احد ولا اعانته وبالتركى كندى كليجى فيلزمه الموجودية بذاته (وحيثئذ يكون مرادفا للواجب الوجود) اى للفظ واجب الوجود اى مغايله فى اللفظ ومتعمده فى المعنى (كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال) فى ونسخة يؤول (بمثل ذلك فى اسمائه بحسب سائر اللغات) اى سائر اسمائه تعالى يطلق عليه على طريق التسمية لكن يؤول بمثل ذلك التأويل حتى يرجع الى طريق التوصيف (ان امكن) التأويل والا فيطلق عليه تعالى سائر الاسماء على طريق التسمية فلا اشكال حينئذ باق (واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما) مما لم يرد بها اذن الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفى سكوتة عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعرى اعاء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجاع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فافهم وتأمل فيه كما صرح به الكلينوى بعبارة (فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية) فلذلك جاز اطلاقهما واطلاق امثالهما فلا محذور قال المصنف (والمعاد) الالف واللام فيه للمهد الخارجى او الذهنى ولفظ معاد مصدر ميمى من عاد يعود عودا وعودة ومعادا وهو الرجوع مطلقا من حال الى حال او من محل الى محل ولكن المراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحياة بعد الموت او الارواح الى الابدان بعد المفارقة وهو اى المعاد بحسب اتقسام المعتقديه على قسمين جسمانى وروحانى محض والمراد هنا القسم الاول فلذا قال الشارح (اى الجسمانى) لا الروحانى لان قائله الفلاسفة واعاقيده (فانه) اى المعاد الجسمانى (المتبادر) فى علم الكلام (عند اطلاق اهل الشرع) والمصنف منهم (اذ هو الذى يجب الاعتقاد به) تعريف المسند لحصره فى المسند اليه اضافيا

قوله بالبلغارية ليس المراد من البلغار الطائفة المعهودة الكائنة فى روم ايل بل المراد منه نوع من الاتراك فافهم (منه)

اى بلا انتظار الى صدور رخصة من طرف الشرع (وذهب الشيخ) ابو الحسن
 الاشعري (ومتابعوه) في مذهب الاعتقاد (الى انه) اى الشان (لابد) فيه ولو كان
 مشعرا بالتعظيم (من التوقيف) على اذن الرع (وهو) اى ما ذهب اليه الشيخ (المختار)
 والمقبول عند مدققي اهل الاصول (للاحتياط) اى لاجل الاحتياط اى الاخذ
 بالاحوط (فى الاحتراز عما يوههم باطلا لعظم الخطر) اى التهلكة اعلم ان الحظر بالظاء
 المجمة خلاف الاباحة والخطر بالخاء المجمة الاشراف على الهلاك وخطر الرجل
 قدره ومنزلته فنه الرجل الخطير اى الشريف وذو القدر والاعتبار والرتبة الرفيعة
 (فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد
 الى اذن الشرع الشريف) والاستدلال به لان ادراكنا قاصروا لانعلم الباطل وعدمه
 حق العلم . قال بعض الافاضل ان مراد الشيخ انه لابد من التوقيف بعد الاشعار
 بالتعظيم بعد عدم ايهام فكما لا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام بمبلغ ادراكنا فكذا
 لا يجوز اكتفائه فى الاشعار بالتعظيم انتهى (انتهى) كلام المواقب مع شرحه الى هنا
 عبارة الشرح وعبارة المتن اى متن المواقب بعد هذا الشرح وذلك الاحتياط فى الاحتراز
 الخ قوله فلا يجوز الاكتفاء الخ فعمل ان فى نقل الشارح اى الجلال الدوانى ساقطا وهو
 لفظ ذلك وذلك اشارة الى قول المصنف قيل وليس الكلام الخ تسمية الله تعالى توقيفية
 اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه فافهم (قلت) وفى نسخة بلا قلت (وذهب الامام)
 حجة الاسلام (محمد الغزالى) قدس سره العالى اقول هذا كلام فى مقابل كلام ابى بكر
 الباقلانى وغيره كذهب المعتزلة ومذهب القاضى ابى بكر ومذهب الشيخ الاشعري
 فافهم (الى جواز اطلاق ما علم) بالعلم القطعى (اتصافه تعالى به على) متعلق بالاطلاق
 (طريق التوصيف) كالعلم والقادر والسميع والبصير والمريد والمتكلم والحي
 والمكون (دون التسمية) يعنى لاعلى طريق تسمية الله به (لان اجراء الصفات اخبار)
 فقط (بثبوت مدلولها) اى الصفة (فيجوز) اطلاقها واجرائها (عند ثبوت
 المدلول) اى مدلول لصفة (الامناع) مثل الايهام . قال بعض الافاضل لعله يقول
 فلو كان فيه ما لا يليق لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لابد من حل العلم فى كلامه على
 العلم القطعى الذى هو اليقين كما هو الظاهر منه انتهى (بخلاف التسمية فانه تصرف
 فى المسمى) لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللغات هو الله تعالى عند
 الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (ولا ولاية عليه) اى على
 التصرف فى المسمى (الالاب) بالنسبة الى مدلوله (والمالك) اى للمالك

بالنسبة الى مملوكه (ومن) اى ولمن (يجرى مجراها) اى الاب والمالك كالوصى والقاضى (و) الحال (هو تعالى منزّه عن يتصرف فيه هذا كلامه) اى كلام الغزالى (وبشكل) اى يصير مشكلا ما ذهب اليه الغزالى (بنفط) اى بسبب اطلاق لفظ (خدا) اى بالفارسية (وتكرى) بالبلغارية (وامثالهما فى سائر اللغات مع شيوعها من غير تكير) فانها تطلق عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد اذن من الشارع فيها اى فى اطلاقها على الله سبحانه وتعالى (اللهم الا ان يقال) هذا دلالة منه الى طريق الخلاص عن الاعتراض المذكور (ان معنى خدائى خود آينده اى الموجود بذاته) هذا معنى لازم للمعنى الاصلى له لان معناه الاصلى الجائى بنفسه اى بلادلالة احد ولاعائته وبالتركى كندى كليجى فيلزمه الموجودية بذاته (وحينئذ يكون مرادفا للواجب الوجود) اى لفظ واجب الوجود اى مغاير له فى اللفظ ومتحد معه فى المعنى (كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال) فى ونسخة يؤول (بمثل ذلك فى اسمائه بحسب سائر اللغات) اى سائر اسمائه تعالى يطلق عليه على طريق التسمية لكن يؤول بمثل ذلك التأويل حتى يرجع الى طريق التوصيف (ان امكن) التأويل والا يطلق عليه تعالى سائر الاسماء على طريق التسمية فلاشكل حينئذ باق (واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما) فلم يرد بها اذن الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفى سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعرى ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجاع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فافهم وتأمل فيه كما صرح به الكلبى بعبارة (فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية) فلذلك جاز اطلاقهما واطلاق امثالهما فلا محذور قال المصنف (والمعاد) الالف واللام فيه للمهد الخارجى والذهنى ولفظ معاد مصدر ميمى من عاد يعود عودا وعودة ومعادا وهو الرجوع مطلقا من حال الى حال او من محل الى محل ولكن المراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق اولى الحيوية بعد الموت او الارواح الى الابدان بعد المفارقة وهوى المعاد بحسب انقسام المعتقديه على قسمين جسمانى وروحانى محض والمراد هنا القسم الاول فلذا قال الشارح (اى الجسمانى) لا الروحانى لان قائله الفلاسفة وانما قيده به (فانه) اى المعاد الجسمانى (المتبادر) فى علم الكلام (عند اطلاق اهل الشرع) والمصنف منهم (اذ هو الذى يجب الاعتقاده) تعريف المسند لخصره فى المسند اليه اضافيا اى

قوله بالبلغارية ليس
المراد من البلغار
الطائفة المعهودة
الكائنة فى روم اى
بل المراد منه نوع
من الاتراك فافهم
(منه)

ما يجب اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون اى الروحاني من مسائل علم الكلام
 (ويكفر من انكره) اى يحكم بكفر من انكر المعاد الجسماني قول المصنف (حق)
 خبر المبتدأ اعنى والمعاد فالمعنى المعاد الجسماني ثابت وصحيح البتة قال الشارح (باجاع)
 اى باتفاق (اهل الملل) بكسر الميم جمع الملة (الثلاث) المسلمين واليهود والنصارى
 (وشهادة) اى وبشهادة (نصوص القرآن) اى تصريحات الفرقان بالآيات
 الكريمة لافى موضع واحد منه بل (فى المواضع المتعددة) منه (بحيث لا تقبل) تلك
 النصوص (التأويل) مثاله كان (كقوله تعالى ولم ير) اى ولم يعلم كراى (الانسان)
 انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحى العظام
 وهى رميم قل يحىيها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم) ان اردت معناه
 فارجع الى اى شئت من التفسير وان اردت ان تسمع سبب نزوله فقام الشارح لينقله
 فقال (قال المفسرون نزلت هذه الآية فى) حق (ابى) بضم الهمزة ووقع الباء وتشديد
 الياء (بن) بلاهزة لوقوعه بين العلمين (خلف خاصم) من المخاصمة والمجادلة
 (النبي) مقول خاصم (عليه السلام) جملة دعائية (واتاه) اتى ابى الى حضور
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (بعظم) باؤه للتعدي (قدزم) اى صار رميا (وبلى)
 عطف تفسير له (فقه) اى العظم الرميم (بيده) قال الكلبيوى يقال رم العظم
 يرم بالكسر من باب ضرب يضرب اى بلى بلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق ولعله
 فرق اجزائه بين اصبعيه وجعله غبارا (وقال يا محمد ترى الله يحى هذه بعد ما رم)
 اى اتظن احيائه بعد هذا ذلهمزة للانكار فى مقام التوبيخ او التعجب (فقال
 عليه السلام نعم) انى لاعلم ان الله تعالى يحىها (وبعثك) اى يحىيك بعد
 موتك ويرسلك الى المحشر (ويدخلك النار) بسبب كفرك وانكارك صدق
 رسول الله (وهذا) اى ما قاله المفسرون من سبب نزول الآية مما يقطع عرق
 التأويل بالكلية حتى صارت معلومة من ضروريات الدين القويم والضراط
 المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كفر بانكار ما هو
 من ضروريات ذلك الدين كما صرح به فى شرح المواقف (ولذا قال الامام) حجة الاسلام
 الغزالي (الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي عليه السلام وبين انكار
 الحشر الجسماني) وفى نسخة فانه اى الشأن قد ورد فى مواضع عديدة من القرآن المجيد
 التصريح به بحيث لا يقبل التأويل اصلا مثل قوله تعالى وان الله يبعث من فى القبور
 ومثل قوله تعالى اذا بعثتما فى القبور ومثل قوله تعالى واذا القبور بعثرت وغيرها (قلت

ولا يمكن (ايضا) الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به (اى القدم) الفلاسفة وبين
الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير (اى على تقدير قدم العالم (غير
متناهية فيستدعى حشرها) بالرفع فاعل يستدعى اى يقتضى ويستلزم حشر النفوس
الناطقة (. جميعا ابدانا) مفعول يستدعى (غير متناهية وامكنة) جمع مكان (غير
متناهية) بالفعل (و) الحال انه (قد ثبت تناهى الابعاد) جمع بعد وهو المكان
(بالبرهان) السلى وغيره (وباعترافهم) اى الفلاسفة قال المصنف فى بيان المعاد
الجسماني والحشر الجسماني ﴿ يحشر الاجساد ﴾ وكانه قال قائل هل يحشر تلك
الاجساد بلا ارواح فانك قلت يحشر الاجساد فقال ﴿ ويعاد فيها ﴾ اى فى تلك
الاجساد ﴿ الارواح ﴾ قال الشارح وذلك الحشركائن (باعادة البدن المدوم بعينه)
مع جميع مشخصاته (عند بعض المتكلمين بل) عند (اكثرهم) اى المتكلمين . واما
الروح فقال السيوطى فى انعام الدراية انها باقية لاتفى فلا تنعدم . قال الكنبوى
الاولى باعادة الشخص المدوم بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المدومين لان الارواح
داخلة تحت عموم قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وهو دليل من ذهب الى ان الحشر
بالاعادة لا بالجمع انتهى * اعلم ان الافوال الممكنة فى مسألة المعاد لاتزيد على خمسة
* الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة
تجرد النفس كاذكر فى شرح المواقف فى آخر الموقف الخامس بل يقولون ان النفس
جسم فيكون المعاد بضم الميم جسمين وهو معنى الحشر الجسماني فقط وليس المعنى
ان البدن يحشر بل اروح فافهم * والثانى ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول
الفلاسفة الالهيين * والثالث ثبوتهما معا قال فى شرح الصحائف وهذا على وجهين
. احدهما ان يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر
من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما
فانهم قالوا ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب
والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله
تعالى حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان
فى الدنيا . وثانيهما ان يكون الروح جسما سماويا ويعاد الجسم الاول ويورده فيه الروح
وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى * والرابع (عدم ثبوت شئ منهما) وهذا
قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين * والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المقتول
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فيه عدم عند الموت فيستحيل

اعادتها اوجوه باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد (اوبان يجمع اجزاؤه) اى اجزاء
البدن (المتفرقة) صفة الاجزاء اى الاصلية ذكر في شرح المواقب ان الاجزاء
الاصلية هى الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره وقال بعض الافاضل ان الاجزاء
الاصلية هى الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى فى اول تعلق الروح كالعظم والدم
واللحم انتهى (كما كانت اولاعند بعضهم) اى الكرامية وابى الحسين البصرى
ومجود الخوارزمى من المعتزلة (وهم ينكرون جواز اعادة المعدم موافقة)
علة بنكرون (للفلاسفة وهم قديعون) اريد بقدها معنى التحقيق كما اريد به ذلك وقت
دخوله على الفعل الماضى فتأمل (بدهاة استحالته) اى استحالة اعادة المعدم بعينه
(ويزعمون اقامة الدلائل للثنية عليها) اى على الاستحالة (منها) اى من تلك الدلائل
(ما ذكره) الشيخ (ابن سينا فى التعليقات) وهو اسم كتاب له (انه اذا وجد) الخ هذا الكلام
من الشيخ تمهيد للاستدلال بقوله واما اذا اعدم الخ اذ الاشياء تنكشف باصداها
(الشئ) زيد مثلا وهو نائب الفاعل لوجد (وتاما) فى الدنيا سنة احدى وثلاثمائة
بعد الالف مثلا (ثم لم ينعدم) ذلك الشئ (واستمر وجوده) كما فى الاشياء التى تبقى
وجوده يوما او يومين شهرا او شهرين سنة او سنتين او اكثر منها (فى وقت آخر)
الى سبعين وثلاثمائة مثلا (وعلم) على بناء المجهول ذلك بالسمع بأن كان غالبا او شوهدا
بالعين بأن كان حاضرا (علم) مجهول وجواب اذا (ان الموجود واحد) موجود
اول لبقاء الموضوع والمشخاص اعنى الهوية المشتركة بين الزمانين بدهاة وان تبدل
بعض العوارض الغير اللازمة للشخص فالاصل زيد الموجود اليوم هو زيد
الموجودا مس بعينه وشخصه لان الزمان ليس من الشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض
تلامذة ابن سينا فالزم ابن سينا تليذه بأن قال ياتلىذى ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم
منى الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى (واما اذا
عدم) بعد وجوده فى وقت ما (فليكن الموجود السابق) اى فليميز كون الموجود
السابق او فلنفرض كون الموجود السابق (١) اى زيدا قبل موته مثلا (وليكن المعاد)
بضم الميم من اعدا يعيد اى الموجود الثانى (الذى حدث) بأن احدث فى وقت آخر
بعد ما عدم بالموت (ب) لفظ ب عبارة عن الذات كذات زيد مثلا (وليكن المحدث
الجديد) ولفظ ج ايضا عبارة عن الذات كذات عمرو مثلا كما قال استاذنا الكلبوبى
وهو اى ج فى المثال عمرو والحادث بدموت زيد الشبيه بزيدا الحادث بدموته فى جميع
الشخصات والعوارض ولذا قال (وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير

ذلك (من الامور المميزة عما عداها وهي الماهيات ولوازمها) ولا يخالفه (اى بـ)
 اوج بـ (لاتحاده) اى لكونه متعادما لا يخالفه بالعدد اى بالاثنيانية محصله
 انافرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز كان
 احدهما هو بعينه الذى كان ثابتا حال عدم بخلاف الآخر لكن هذا محال فافرضناه
 معاد اى كون مستأنفا بعينه لا متناع الامتياز فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا ولا يكون
 شئ^{*} منهما مادا وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلا كما صرح به شارح التجريد
 بعبارة قال الكلنوبى قوله لاتحاده علة لكونهما متمثلين من كل وجه والاولى ان يقول
 بحيث لا يتغيران الا بالعدد وان كانا متمثلين كذلك (فلا يتميز) اى زيد (عن ج)
 اى عمرو (فى ان يكون) اى زيد قبل موته (منسوب اليه) اى الى بـ اى الى زيد بعدما
 مات واعيد بأن يقال هذا دون الآخر (فان نسبة الى امرين) خبر ان اى كائنة الى
 امرين (متشابهين) وهما بوج لاتحادهما (من كل وجه الا) استثناء عن قوله لا يتميز
 لاعن قوله متشابهين من كل وجه فتأمل (فى النسبة التى تنظر) على بناء المجهول
 (فيها) جوابا عن قال (هل يمكن ان يختلفا) اى الامران المتشابهان يعنى بوج
 (فيها) اى فى النسبة (اولا يمكن) ان يختلفا فيها (لكنهما) اى لكن الامرين
 المتشابهين يعنى بوج (اذا لم يختلفا فيها) اى النسبة بل تشابه من كل الوجوه كما هو
 المفروض (فليس ان نجعل) تلك النسبة (لاحدهما اولى) فى نفس الامر (من ان نجعل
 للآخر فان قيل انما هو اولى لبـ دون ج) منع على قوله فليس الخ قوله (لانه كان لبـ)
 فى نفس الامر (دون ج) سند المنع قوله (قلنا فهو) جواب قيل اى قلنا فى الجواب
 فهو اى الحكم الحصرى (نفس هذه النسبة) هذا بطل للسند (واخذ المطلوب فى بيان
 نفسه) اى نفس المطلوب فهو مصادرة على المطلوب فافهم (بل يقول الخصم انما كان لـ)
 هذا الاشارة الى اثبات المقدمة المنوعة وليس يمنع حتى يتعذر عن مقابلة المنع بأنه صالح
 فى مقام التنبيه ودليل اشبع تنبيه (بل اذا صرح مذهب من) وهو المعتزلة (يقول ان الشئ^{*}
 يوجد فينعدم) هذا اشارة الى سند آخر للمنع على مذهب المعتزلة (من حيث هو
 موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه
 الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل) متعلق بـ امكن ويبطل من الابطال اما مبنى
 للفاعل وفاعله الخصم ومفعوله محذوف هو اعادة المعدوم يدل عليه من وجوه اخرى
 واما مبنى للمفعول (من وجوه اخرى) بضم الهمزة وقع الخاء الاشارة الى ابطاله (واذا لم يسلم)
 الخ تحقيق لاثبات المقدمة المنوعة بعد ابطال السند مع الاشارة الى تمام مقدمات

دليل الشيخ على ما لا يخفى على المتأمل (ذلك) اى مذهب المعتزلة يعنى اذا لم يسلم
 الخصم مذهب المعتزلة (ولم يحمل) اى الخصم (للمعدوم) الممكن (فى حال عدم
 ذاتا ثابتة لم يكن) جواب اذا (احدا للحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق
 دون الحادث الاخر) للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح (بل) اضراب عن لم يكن
 اى لم يكن احد الحادثين مستحقا (اما ان يكون كل منهما) اى من الحادثين يعنى
 بوج (معادا) بضم الميم وهذا الشق باطل ايضا لانه مستلزم لاتحاد الاثنین
 (او لا يكون كل منهما معادا) رفع ايجاب كل لکن المراد كون احدهما معادا
 دون الآخر وهو باطل ايضا لاستلزامه التحكم المذكور فى الاول لانهما مثلان وكون
 احدا لثنتين معادا دون الآخر من غير مرجح تحكم فتأمل (واذا كان المحمولان)
 مثل المبدأ بضم الميم وفتح الدال والمعاد قوله (الاثنان) صفة لقوله المحمولان
 قوله (بوجان) خبر كان (كون الموضوع لهما) راجع الى قوله المحمولان
 قوله (مع كل واحد منهما) حال من الموضوع (غير نفسه) خبر كون (مع الآخر
 قال بعض الافاضل المراد من المحمولين الوجود السابق والوجود اللاحق
 لا الوجود والعدم كما توهم بعض المعارضين وتبعه بعض القاصرين وينادى على
 ما ذكرناه قوله (فان استمر) اى الموضوع (موجودا واحدا) الخ فان المراد بهما
 الوجودان وحاصل كلام الشيخ انه اذا تعدد الوجود لموضوع واحد فان استمر ذلك
 الموضوع موجودا بأن لم ينعدم ولم يبطل بالمرّة بتخلل العدم لم يكن هناك وحدة
 صرفة ولا اثنينية صرفة بل وحدة باعتبار الموضوع ويتعدد باعتبار المحمول واما
 اذا تخلل وبطلت الذات بالكلية لم يكن هناك الاثنينية صرفة فلا يتأتى القول بأن
 الثانى عين الاول انتهى * وقال بعض آخر من الافاضل محصل كلام الشيخ
 انه قد نهج فى بيان امتناع اعادة المعدوم منهجين * احدهما بيان عدم الامتياز
 بين المعاد والمستأنف المفروض على تقدير الاعادة وحاصله هو ان المعاد على تقدير
 فرض الاعادة ليس يتميز عن المستأنف فى استحقاق ان يكون هو الوجود الاول
 دون الآخر فيلزم ان يكون كل واحد معادا او لا يكون شئ * منهما معادا وكلاهما
 باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلة * واما ثانيهما فيبيان مقابلة ما فرض موجودا
 ثانيا للوجود السابق مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتخالفه
 للمعاد والى هذا اشار بقوله واذا كان المحمولان الاثنان الخ محصله هو ان يكون
 المحمولان الاثنان يوجب ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر
 فان استمر ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئا واحدا وباعتبار المحمولين

كالوجودين مثلاً شيئين اثنين واما عند فقد الذات كما في مانحن فيه فليس هناك وحدة بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة انتهى واما ما قاله بعض من الافاضل فهو اوضح (مألو واشمل مثالا من المنقولين السابقين بأن قال الظاهر ان هذا تبين وتوضيح لما سبق من قوله بل اذا صح الخ وحاصله ان اعادة المعدوم لا يتصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية وانتفاء الوحدة وذلك لانه اذا كان المحمول اثنين والموضوع واحدا فان استمر وجودا وذاتا معا او ذاتا فقط يكون واحدا بالذات ومتعددا بالاعتبار الا باعتبار المحمول فاذا اتصف بأحد المحمولين واستمر حتى اتصف بالمحمول الآخر تكون وحدته الذاتية باقية غير زائلة وتمده انما يكون باعتبار المحمول فيكون عين الاول واما اذا لم يستمر بل فقد ذاته المتصفة بأحد المحمولين ثم وجد ذات متصفة بالآخر يكون هذا مغايرا بالاول بالذات قطعاً لانتهاء الوحدة وتحقق الاثنينية حينئذ مثلاً اذا كان ذات الثوب متصفاً باليباض واستمر ذاته حتى اتصف بالسواد يكون ذاته واحداً بالذات في الحالتين وتعدده انما هو باعتبار المحمولين المتغايرين بالذات وهما اليباض والسواد . واما اذا فقد ذات الثوب مع فقد انصفة اليباض ثم وجد ثوب آخر اسود مثلاً يكون هذا الثوب مغايراً للاول بالذات حينئذ قطعاً لانتهاء الوحدة ففي مانحن فيه اذا كان ذات زيد مثلاً متصفاً بالوجود السابق ثم زال عنه هذا الوجه واستمر ذاته الى ان يتصف بالوجود اللاحق كان ذاته واحداً بالذات وباقياً في الحالتين بعينه لكن تعدده انما هو باعتبار وجود السابق واللاحق فيمكن الاعادة . واما اذا لم يستمر ذاته بل فقد مع فقد الوجود السابق ثم وجد ذات افراد الانسان يكون هذا الذات مغايراً للاول بالذات فلا يكون معاداً بل موجوداً جديداً ولا ينحفي ان هذا مبني على عدم اتحاد الوجودين والا فيمكن الاعادة لاتحاد المحمول انتهى ما قال واتى ثقل لك ثلاث مقال ليتضح المآل فنحذ ما صداع ما كدر في كل حال قوله (او ذاتاً) عطف على قوله موجودا واحداً (ثابتة واحدة) كما كان عند المعتزلة اى بأن استمر الذات فقط بعد زوال الوجود السابق (كان) اى الموضوع (باعتبار الموضوع) الخ فلا يكون الوحدة الصرفة والتعدد الصرفة بل كان الموضوع واحداً باعتبار واثنين باعتبار آخر اى باعتبار المحمولين (الواحد القائم) اى الثابت من جهة الوجود والذات (موجوداً او ذاتاً) تميزان باللف والنشر المرتب (شيئاً) خبر كان (واحداً) عطف شيئاً (او بحسب اعتبار المحمولين) اى المبدأ والمعاد (شيئين اثنين فاذا فقد استمراره) بأن ينعدم الذات مع انعدام الوجود كما في مانحن فيه (في نفسه

ذاتاً واحدة بقى الاثنية (فلايتأتى القول بأن الثانى عين الاول (الصرفة) صفة
الاثنية اى الاثنية الخالية عن الاتحاد بوجه (لاغير هذا كلامه) اى كلام ابن
سينا فى التعليقات قوله (وربما يحال الاوهام) من طرف المتكلمين جواباً لابن سينا
حاصله منع قوله بقى الاثنية الصرفة (انه) اى الموضوع (اذا عدم فى الخارج بقى
فى نفس الامر بحسب وجوده . الذهنى فيحفظ) على بناء المجهول وفى نسخة فيحفظ
من الاتعمال (وحدته) الشخصية الخ يعنى انه وان لم يحفظ وحدته فى نفس الامر
بحسب الخارج لكن يحفظ فى نفس الامر بحسب وجوده اذهنى لان الحاصل
فى الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا
القدر كاف فى صحة الاعادة . قال الكلينوى واذا انحفظ وحدته الشخصية فى نفس
الامر فلايتأتى الدليل الاول لانقضاء التحكم ولا الدليل الثانى لكون موضوعى القضية
متحدتين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (بحسب ذلك الوجود كالموجود
نابتاً فى عدم) على زعم المعتزلة (ووجه دفعه) اى دفع اليراد المذكور وفى نسخة
ووجه التفصى اى التخلص من الخلاص والسلامة من يد ابن سينا (ان الموجود
فى الذهن فى الحقيقة هو الهوية المكتنفة) اى المحيطة (بالمشخصات الذهنية) كالكلية
والجزئية كما ان الموجود فى الخارج هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية (واتحادها)
اى اتحاد الهوية (مع الوجود الخارجى بمعنى انها) اى الهوية (بعد التجريد عنه)
اى عين الموجود الخارجى لكن بشرط تجريده عن المشخصات الخارجية (فليست) اى
الهوية (اياه) اى الموجود الخارجى (مطلقاً) اى سواء كان محفوظاً بالعوارض
الخارجية والذهنية اولاً بل انما يكون عنه بعد تجريدها فقط تدبر (بافعل) بل
بالقوة بمعنى انها اذا جردت عن المشخصات الذهنية يتحدمه (وايضا كان المعدوم)
الخ هذا جواب آخر اما بطلال السند بأن لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة
ذهنية وليست احدى صورتين بأولى بواحدة من بينهما فيكون كلية قابلة للاتحاد
معهما فلا يكون وحدتها المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات المنوع بأنه لما انتفت
الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشيء منهما فاعمة فى دفع المحذور الاول اعنى التحكم
فلا يكون وجوده فى نفس الامر ضمن الوجود الذهنى كافياً فى صحة الاعادة فهذا
الجواب بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف
كما صرح به . ولانما الكلينوى بمبارته (موجود) خبران (فى الذهن كذلك المبدأ)
بضم الميم (المفروض وجوده) اى فى الذهن اى هو صورة ذهنية والمراد بالذهن

هنا اذهان المبادئ العالية (ايضا ليس نسبة الموجود الثاني) اى الموجود بعد العدم
 (الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبه الى المبدأ المفروض) اى المحدث الجديد
 (فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق) لعل وجه التأمل انه كالم يكن المحفوظ فى الذهن
 عين الموجود الخارجى كذلك المعدوم الثابت ليس عين الموجود الخارجى فقله بل
 اذا صح مذهب من الخ ايضا ممنوع وفيه ان المعروض للوجود الخارجى فى الصورة
 الثانية هو المحفوظ نفسه وفى الصورة الاولى ليس كذلك بل هو مجرد عن العوارض
 الذهنية فافتراقافهم (ومنها) عطف على قوله منها ما ذكره ابن سينا فى التعليقات
 اى من الدلائل التيهية الخ . قال بعض الافاضل هذا الاستدلال للقائلين بجمع
 الاجزاء الاصلية المتفرقة الذين هم بعض المتكلمين المنكرين لجواز اعادة لمعدوم بعينه
 موافقة للفلاسفة لالفلاسفة ولا للمايدل عليه ما ذكره آخر كالتبعية من قوله واذا استحال
 اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان لا يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها
 كما كانت اولاً وذلك لان الفلاسفة ليسوا قائلين به اى بجمع الاجزاء المتفرقة ايضا
 اى كالىسوا قائلين باعادة المعدوم فتأمل تل انتهى (انه لو اعيد المعدوم بأن يكون
 الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعنى بأن يكون ذاته وجميع عوارضه
 المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم
 بعينه اذ لو كانت الذات اوشى من تلك العوارض غير ماسبق لم يكن اعادة بعينه
 بل هى اعادة ما يجانسه او يماثله (لزم) جواب لو اى لزم ثبوت (تحلل العدم بين شئ
 واحد ونفسه) وهو الوجود الواحد بالشخص والحال ان محالته ضرورى
 بسببى لانه يحتاج التحلل الى طرفين متغايرين فيكون حينئذ الوجود بعد
 العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تحلل العدم بينهما اى بين الوجودين فعلى
 التقدير المذكور لا يكون المعاد عين المبدأ اذ كل منهما موجود بوجود متغاير لوجود
 صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معاداً بعد عدمه
 فانهم (فان الموجود سابقاً ولا حاشى واحد) لاشيئان متغايران فان اتحاد الوجودين
 بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود كما لا يخفى (واورد عليه) المورد على
 القوشجى والظاهر ان هذا اليراد مبنى على عدم اعادة الوقت (ان اللازم تحلل
 العدم بين وجودى الشئ الواحد) المتغايرين بالاعتبار وصفه بعضهم بقوله
 المختلفين بين وجود سابق ولاحق لا بين ذات الشئ ونفسه والحال ان استحالاته
 اول المسئلة اى اول المدعى الذى كلامنا فيه (ولا يخفى عليك) الخ لا يخفى عليك

ذاتا واحدة بقى الاثنية) فلا يتأتى القول بأن الثانى عين الاول (الصرفة) صفة
 الاثنية اى الاثنية الحالية عن الاتحاد بوجه (لاغير هذا كلامه) اى كلام ابن
 سينا فى التعليقات قوله (وربما يحالج الاوهام) من طرف المتكلمين جوابا لابن سينا
 حاصله منع قوله بقى الاثنية الصرفة (انه) اى الموضوع (اذا عدم فى الخارج بقى
 فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فيحفظ) على بناء المجهول وفى نسخة فيحفظ
 من الانفعال (وحدته) الشخصية الح يعنى انه وان لم يحفظ وحدته فى نفس الامر
 بحسب الخارج لكن يحفظ فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لان الحاصل
 فى الذهن عند المحققين انها هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها واثالها وهذا
 القدر كاف فى صحة الاعادة . قال الكلبي واذا انحفظ وحدته الشخصية فى نفس
 الامر فلا يتم الدليل الاول لانتفاء التحكم ولا الدليل الثانى لكون موضوع القضية ن
 متحدين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (بحسب ذلك الوجود كالوكان
 ثابتا فى العدم) على زعم المعتزلة (ووجه دفعه) اى دفع الابرار المذكور وفى نسخة
 ووجه التفصى اى التخلص من اخلاص والسلامة من يد ابن سينا (ان الموجود
 فى الذهن فى الحقيقة هو الهوية المكتتفة) اى المحيطة (بالشخصات الذهنية) كالكلية
 والجزئية كما ان الوجود فى الخارج هو الهوية المكتتفة بالشخصات الخارجية (واتحادها)
 اى اتحاد الهوية (مع الوجود الخارجى يعنى انها) اى الهوية (بعد التجريد عنه)
 اى عين الموجود الخارجى لكن بشرط تجريده عن الشخصات الخارجية (فليست) اى
 الهوية (اياه) اى الموجود الخارجى (مطلقا) اى سواء كان محفوظا بالعوارض
 الخارجية والذهنية او لا بل انما يكون عنه بعد تجريدها فقط تدبر (بالفعل) بل
 بالقوة يعنى انها اذا جردت عن الشخصات الذهنية يتقدمه (وايضا كما ان المعدوم)
 الخ هذا جواب آخر اما بطل السند بأن لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة
 ذهنية وليست احدى صورتين بأولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد
 معهما فلا يكون وحدتها المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات المنوع بأنه لما انتفت
 الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة فى دفع المحذور الاول اعنى التحكم
 فلا يكون وجوده فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى كافيا فى صحة الاعادة فهذا
 الجواب بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف
 كما عرجه . ولانا الكلبي بعبارة (موجود) خبران (فى الذهن كذلك المبدأ)
 بنعم الميم (المفروض موجود فيه) اى فى الذهن اى هو صورة ذهنية والمراد بالذهن

هنا اذهان المبادئ العالية (ايضا ليس نسبة الموجود الثاني) اى الموجود بعد عدم
 (الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبه الى المبدأ المفروض) اى المحدث الجديد
 (فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق) لعل وجه التأمل انه كالم يكن المحفوظ فى الذهن
 عين الموجود الخارجى كذلك المعدوم الثابت ليس عين الموجود الخارجى فقله بل
 اذا صرح مذهب من الخ ايضا ممنوع وفيه ان المعروض للوجود الخارجى فى الصورة
 الثانية هو المحفوظ نفسه وفى الصورة الاولى ليس كذلك بل هو مجرد عن العوارض
 الذهنية فافتراقا فافهم (ومنها) عطف على قوله منها ما ذكره ابن سينا فى التعليقات
 اى من الدلائل التنيهية الخ . قال بعض الافاضل هذا الاستدلال للقائلين بجمع
 الاجزاء الاصلية المتفرقة الذين هم بعض المتكلمين المتكرين لجواز اعادة لمعدوم بعينه
 موافقة للفلاسفة لا للفلاسفة ولا للمبادئ عليه ما ذكره آخر كالتجربة من قوله واذا استحال
 اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان لا يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها
 كما كانت اولاً وذلك لان الفلاسفة ليسوا قائلين به اى بجمع الاجزاء المتفرقة ايضا
 اى كالميسوا قائلين باعادة المعدوم فتأمل تل انتهى (انه لو اعيد المعدوم بأن يكون
 الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعنى بأن يكون ذاته وجميع عوارضه
 المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم
 بعينه اذ لو كانت الذات اوشى من تلك العوارض غير ماسبق لم يكن اعادة بعينه
 بل هى اعادة ما يجانسها او يماثلها (لزم) جوارب لو اى لزم ثبوت (تخلل عدم بين شئ
 واحد ونفسه) وهو الوجود الواحد بالشخص والحال ان محالته ضرورى
 بلبس لانه يحتاج لتخلل الى طرفين متغايرين فيكون حينئذ الوجود بعد
 عدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل عدم بينهما اى بين الوجودين فعلى
 التقدير المذكور لا يكون المعاد عين المبدأ اذ كل منهما موجود بوجود متغاير لوجود
 صاحبه ففهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معاداً بعد عدمه
 فافهم (فان الموجود سابقاً ولاحقاً شئ واحد) لاشيئان متغايران فان اتحاد الموجودين
 بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود كالم لا يخفى (واورد عليه) المورد على
 القوشجى والظاهر ان هذا الايراد مبنى على عدم اعادة الوقت (ان اللازم تخلل
 عدم بين وجودى الشئ الواحد) المتغايرين بالاعتبار وصفه بعضهم بقوله
 المختلفين بين وجود سابق ولاحق لا بين ذات الشئ ونفسه والحال ان استحالته
 اول المسئلة اى اول المدعى الذى كلامنا فيه (ولا يخفى عليك) الخ لا يخفى عليك

ان هذا مخالف لما صرح به في بحث وجود الواجب لذاته من ان البداهة حاكمة
بأن الشيء لا يكون له الوجود واحد الا ان يقال قوله من ان البداهة حاكمة الخ
في زمان واحد وههنا في زمانين فتأمل (ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا)
اي بالذات او بالزمان فلا يرد عليه سائر معاني التقدم (عبارة عن كون وجود
الشيء الاول مقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر) امر حاضر (ذلك) مفعول
اعتبر اى اعتبر كون وجود الشيء الخ (بالدور فانه) اى الدور (يستلزم تقدم
الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجود الشيء مثلا مقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم
لزم تقدمه بالوجود) الزمانى (على نفسه) قوله (وكما يحكم العقل) الخ جواب سؤال
.قدر وهو ان يقال انما نحن فيه هو التقدم الزمانى وما كان في الدور هو التقدم الذاتى
فلا يلزم من بطلانه بطلانه تدبر (ببطلان) متعلق بحكم (تقدم الشيء على نفسه
تقدما ذاتيا كإلزام الدور بحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا) كلمة
اذاهنا مستعملة في الماضى كافي قوله تعالى حتى اذا بلغ بين السدين كافى الجامى
(استحتم) اى كان محالا بهذين الدليلين التنسيهين (اعادة المعدوم تدبر الوجه الثانى)
اذلا ثلث لهما فثبت ان الحشر الجسمانى يكون بجمع الاجزاء المتفرقة لابعادة المعدوم
كما قال (وهو) اى الوجه الثانى (ان يكون الحشر الجسمانى بجمع الاجزاء المتفرقة
وتأليفها) اى يجعلها مؤلفة ومركبة من اجزائها التى تفرقت قبل (كما كان) اى على
ما كان عليه قبل التفريق . اعلم انه اجمع المسلمون المعتقدون بالحق على ان الله تعالى
يحىي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والخبر الصادق اخبر عنه فيكون
حقا . اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما ثبت بالنظر الى القابل والفاعل
اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والاى وان لم يكن قابلة للجمع
والحيوة لم تنصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم باطل . واما بالنظر الى الفاعل
فلان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع
الجزئيات وقادرا على جمع الاجزاء وایجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات
واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا . واما الثانى وهو ان الخبر الصادق
اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اثبت المعاد الجسمانى
اكثر مما لا يحصى و اشار الى امكانه بتلاوة قوله تعالى قل يحىيها الذى الآية كما صرح
به بعض الافاضل بعبارة (لا يقال) من طرف اكثر المتكلمين (لو ثبت) الخ هذا
معارضة للمدعى او معارضة لقول المصنف والمعاد حق (استحتم) فاعل ثبت

(إعادة المعدوم لزوم جواب او) بطلان الوجه الثاني (اى الاحياء بجمع
الاجزاء المتفرقة) ايضا (كابطال الوجه الاول وهو اعادة المعدوم) لان اجزاء
البدن الشخصى كبدن زيد مثلا (التمثيل بالانسان وسائر الحيوانات باعتبار
تركيبها من الرأس والبدن والرجل مثلا او باعتبار تركيبها من العظم واللحم
والرباط لا باعتبار تركيبها من العناصر الاربعة فلا تنفصل) وان لم يكن له جزء
صورى (وهو الجزء الذى لا يتجزى لان البدن مركب من الجوهر الفردة لامن
الهيولى والصورة حتى يلزم ان يكون له جزء صورى (لا يكون بدن) بالنصب
(زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين) الاجتماع والافتراق من الاعراض
الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل اختلاف وهو اى الشكل هيئة حاملة للمقدار
من احاطة حد او حدود (فاذا تفرق اجزاؤه) اى اجزاء بدن الشخص (وانتهى
الاجتماع والشكل المعين) كاستقامة القامة مثلا (لم يبق) جواب اذا (بدن) بالرفع
(زيدتم اذا اعيد) اى بدن زيد فاما بكسر الهمزة ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل
الكائن في بدن زيد بعينه او لا يعاد كذلك وعلى الاول اى على صورة الاعادة بعينه
يلزم اعادة المعدوم وعلى الثانى اى على صورة عدم الاعادة بعينه لا يكون المعاد بعينه
هو البدن الاول بل يكون مثله اى مثل البدن الاول (وحينئذ) اى وحين اذ كان
معاد مثله لاعينه (يكون) اى المعاد (تناسخا) وليس هو مذهبنا معاشر الفرقة
التاجية . قال الشريف العلامة في التعريفات التناسخ عبارة عن تعلق الروح ببدن بعد
المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعلقين للتعلق الذاتي بين الروح والجسد
انتهى . قال ابو البقاء في الكليات ببدن جنين قابل للروح انتهى وقال في آخر القاضى
مير قال اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التى خرجت قوتها
الى الفعل ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت ظاهرة عن جميع
العلايق الجسمانية وتوصلت الى عالم القدس . واما النفوس الناطقة التى تبقى شئ
من كالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنقل من بدن الى آخر حتى تبلغ
النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها حينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق
ويسمى هذا الانتقال نسخا . وقيل ربما تنزلت من بدن الانسان الى بدن حيوان يناسبه
كبدن الاسد للشجاع والارنب للحيان ويسمى نسخا . وقيل ربما تنزلت الى الاجسام
النباتية ويسمى رسخا . وقيل الى الجمادات كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا . وقد
يقال هى تتعلق ببعض الاجرام السماوية للاستكمال انتهى (ومن ثم قيل) قائله

جلال الدين الرومي كما صرح به على القارى في شرح الفقه الاكبر قال الكلبوى
ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهباً واحداً والافلاقدم لمذهب المشائية فيدأتى
(مامن مذهب الاول للتناسخ فيه قدم راسخ) قوله (لاناقول) اشارة الى اختيار الشق
الثانى ودفع المحذور وعللة للنفي السابق بقوله لا يقال اى لاناقول من طرف بعض
المتكلمين (انما يلزم التناسخ) الذى هو ليس مرضى مذهبنا (لو لم يكن البدن المحشور
مؤلفاً) اى مركباً (من الاجزاء الاصلية للبدن الاول) المراد من الاجراء الاصلية
ما تلداه مع قطع النظر عن سائر العوارض * وقيل العظام والعروق فافهم (واما اذا كان
كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه) اى الى البدن المحشور (وليس ذلك من التناسخ
وان سمي مثل ذلك تناسخاً كان مجرد اصطلاح فان الذى) اى فان التناسخ الذى (دل
على استحالة الدليل) بالرفع فاعل دل اقول بل الادلة * منها ان الابدان تحدث مع حدودها
اى مع حدوث الابدان نفوس تتعلق بها اى بالابدان فلو تعلق ببدن منها نفس آخر
على سبيل التناسخ تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبران له وهو محال بالبداهة اذ لا يشعر
كل واحد من ذاته الانفسا واحدة * ومنها ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت
متعلقة قبله ببدن آخر لزم ان تتذكر شيئاً من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر
هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا * ومنها انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا
البدن ببدن آخر لزم ان يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة وظاهر
ان التالى باطل بالمشاهدة هذا خلاصة ما فى الهداية وشرحه للقاضى ميرفى الخاتمة لكن
كل منهما مدخول من لراد تفصيل هذه الخلاصة والدخل فليراجع الى المحل المزبور (هو
تعلق نفس) اى روح (زيد ببدن آخر لا يكون) اى البدن الاخر (مخلوقاً من اجزاء
بدنه) اى زيد (واما تعلقه) اى اى النفس يعنى الروح (بالبدن المؤلف من اجزائه
الاصلية بعينها) راجع الى اجزاء (مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو)
جواب اما (الذى نعينه) اى زيدة (بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع
بالشخص غير الشكل والاجتماع السابق لا يقدر فى المقصود) هذا جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال اذا كان المعاد شكلاً مثل السابق لم يكن المقصود حاصلاً وهو حشر الاشخاص
بأعيانها فأجاب بما رأيت قال فى شرح المقاصد ولا يضرنا كونه غير البدن الاول
بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم وما شهد به النصوص من كون اهل
الجنة مجرداً مردداً وكون ضرر الكافر مثل احد يعرض ذلك اى كون غير البدن الاول
وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم الآية ولا يبعد ان يكون قوله تعالى على ان

يخلق مثلهم اشارة الى ذلك كما صرح به الكاينوى بعبارة (وهو اى المقصود حشر
الاشخاص الانسانية بأعيانها فان زيدا مثلاً شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية
من اول عمره) مع انه يتشكل ويتبدل بالصغر والكبر والسمن وغيره (الى آخره بحسب
العرف والشرع) لبحسب تدقيق الفلاسفة (ولذلك يؤخذ شرعاً وعرفاً بعد التبدل
بالمزمة قبله) اى قبل التبدل من القصاص وسائر مجازاة الجنائيات (فكما لا يتوهم ان
فى ذلك) اى فى صورة تبدله شكل الصغير بالكبر بعد الصغر والسمن بعد الضعف
والمؤاخذه بالمزيم قبله (تناسخاً لا يذنبى) ولا يلىق (ان يتوهم) وجود التناسخ
(فى هذه الصورة) اى فيما نحن فيه (ايضا وان) وصلىة (كان الشكل الثانى مخالفاً
للكل الاول كما ورد فى الحديث) الشريف الذى راويه عمرو بن شعيب رضى الله
عنه ومخرجه الامام الترمذى رحمه الله (انه يحشر المتكبرون) اى فى يوم القيامة
(كأمثال الذر) بفتح ذال وتشديد الراء بمعنى النمل الصغار واحدها ذرة وفى نسخة
كأمثال الوزر بفتح الواو والزاء بمعنى الجبل العظيم ولكنى لم اقف على هذه الرواية اى
رواية الوزر (وان ضرس الكافر مثل) جبل (احد) وهو فى قرب المدينة المنورة
نورها الله تعالى الى يوم القيامة وقبر حضرت حجة رضى الله عنه هناك (وان اهل
الجنة جرد) بضم الجيم وسكون الراء جمع اجرد بمعنى من لا شعر فى بدنه (مرد) على وزن
جرد جمع امرد بمعنى من لا حيلة ولا شارب (مكحلون) بتشديد الحاء المهملة على بناء
التكثير من الكحل اى مكحلة عيونهم (والحاصل) من قولنا لا نا قول (ان المعاد الجسمانى)
الذى هو ممتد المسلمين مطابقاً للواقع (عبارة عن عود النفس) اى الروح (الى بدن
هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات) بفتح الياء
(التى لا يقدح فى الوحدة) اى فى كون البدن السابق قبل التبدل واللاحق بعده بالكبر
والسمن وغيرهما واحداً يعنى فى كون الثانى عين الاول (بحسب العرف والشرع)
اذ الشرع والعرف يقولان باتحاد المعاد مع السابق • اما العرف فلانه اذا وجد فى المعاد
الاجزاء الاصلية السابقة حكم بالاتحاد • واما الشرع فلانه عاقب المعاد بجزاء ما جرى
منه من الذنوب سابقاً فكان السابق المذنب عين المجزى مؤخراً والا يزم اسناد
الظلم على الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً (لا يقدح) خبر المبتدأ وهو مثل فى قوله ومثل
ذلك (فى كون البدن المحشور هو المبدأ) بضم الميم ايضا (فانهم) لعل وجهه الاشارة
الى ما سبق من الاحكام لانها متعب الافهام ومزلة الاقدام (واعلم ان المعاد الجسمانى)
اى فقط يدل عليه اى على قيد فقط مقابلته للمعاد الروحانى والجسمانى معا وليس معنى فقط
انه يعاد البدن بالروح بل معناه ان المعاد ليس الا الجسم اذ القائلون بهذا اكثر المتكلمين

النافين لتجرد النفس اى الروح القائلون بأنها جسم سار في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد كما في شرح المقاصد فيكون المعاد جسمين ومعلوم ان مراد هؤلاء بالاعادة هو الاعادة بعد خراب العالم الكبير الذي هو هذا العالم وبعد خراب العالم الصغير الذي هو بدن الانسان فاحفظ هذا يلزمك فيما بعد قوله (مما يجب) خبر ان اى يفرض (الاعتقاده) الضمير راجع الى ما في مما (ويكفر منكزه) اعلم ان ما يجب الاعتقاده هو ان يحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح كما قاله المصنف سواء كانت الارواح اجساما لطيفة سارية في البدن سريان النار في الفهم وسريان الماء في الورد كما ذهب اليه اكثر المتكلمين النافين لتجرد النفس اى كونها مجردة او كانت مجردات كما ذهب اليه المحققون كالحميبي والغزالي والراغب وابي زيد البوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية كما قاله في شرح المقاصد وشرح المواهب وان المراد بالحنشر الجسماني هنا الحشر الجسماني فقط وليس معنى فقط انه يعاد البدن بلا روح بل معناه ان الروح ليس جوهرها مجردا بل هو جسم سار في البدن كما مر آتفا قبل اسطر فيكون المعاد جسما لا غير وهذا اخص مما يجب الاعتقاده ووجوب اعتقاد الاعم لا يوجب وجوب اعتقاد الاخص فالواجب اعتقاده تعالى يحشر الاجساد ويعيد فيها الارواح واما ان الارواح اجسام سارية فلا يجب الاعتقاده كما لا يجب الاعتقاد بكونها مجردات اللهم الا ان يرتكب الاستخدام في ضميره فتأمل فلذلك قال الشارح (واما المعاد الروحاني) اى فقط وقاله الحكماء الالهيون (اعنى التذاذ النفس بعد المفارقة) من البدن فهو اى المعاد الروحاني يتحقق في هذا العالم اقول القائلون به هم الحكماء القائلون ببقاء هذا العالم ان شئت معرفة تفصيله فانظر الى آخر هداية الحكمة فهو اى المعاد الروحاني منحصر في هذا العالم عندهم فيلزم على الجمع الاتي ذكره قريبا ان يكون عذاب القبر من جنس الالام العقلية ولا ترضيه ظاهري الشريعة كما يقول الكليني قوله (وتألمها) عطف على قوله التذاذ النفس اى كونها متأثرا بالالام (بالذات) نظرا الى التذاذها (والالام) نظرا الى تألمها (العقيدة فلا) جواب اما يتعلق (التكليف باعتقاده) اى المعاد الروحاني (ولا يكفر منكزه) ومع هذا (لا منع شرعا ولا) منع (عقليا من اثباته) قوله (قال الامام) الرازي تأييد لقوله (لا منع) في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاقدا رادوا ان يجمعوا بين الحكمة ناظرا الى المعاد الروحاني (و) بين (الشريعة) ناظرا الى المعاد الجسماني (فقالوا) اى هؤلاء القائلون (دل العقل على ان سعادة الارواح) التي هي ضد

شقاوتها حاصلة او ثابتة (بمعرفة الله) تعالى (ومحبتة) المصدر فيهما مضاف الى
مفعوله (وان سعادة الاجسام حاصلة في ادراك المحسوسات) بواسطة الحواس
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في
تجلى انوار عالم القدس كما في حضرات الانبياء والاولياء عليهم السلام لا يمكن ان يلتفت
الى شئ ولو جزئياً من اللذات الجسمانية ومع استغراقه اى الانسان (في استيفاء
هذه اللذات) الدنيوية كانوا وانت والذي (لا يمكنه ان) يرغب (ويلتفت الى
اللذات الروحانية وانما تمذر) اى كان متعذراً غير ممكن هذا الجمع (لكون الارواح
البشرية ضعيفة) لاختلاطها بالكدورات الجسمانية (في هذا العالم) اى في الدنيا
(فاذا فارقت) تلك الارواح (عن الابدان بالموت) اى بسببه (واستمدت) اى طلب
المدد والعون (من عالم القدس والطهارة) عطف تفسير للقدس (قويت) جواب
اذا (وكلت) اى تلك الارواح (فاذا اعيدت) هذا يدل على ان الارواح جواهر
مجردة باقية بعد خراب البدن فتعود الى البدن حين البعث سواء كان البعث عبارة
عن اعادة المعلوم بعينه او عن اجتماع الاجزاء المتفرقة (الى) متعلق بأعيدت (الابدان
مرة ثانية) اى بعدما خرجت عنها (كانت) اى الارواح (قوية قادرة على الجمع
بين الامرين) اى السعادتين المذكورتين ولا شك (ولا شبهة في ان هذه الحالة
اى حالة الجمع (هى الناية القصوى) والمرتبة العليا (من مراتب السعادة) وفي نسخة
السعادات العظمى انتهى كلام الامام الرازى الذى قاله في هذا المقام (قلت) فائله الشارح
رحمه الله تعالى (سياق) اصله سواق من ساوق من باب المفاعلة مثل السباق
بالباء من سابق فان قلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها فصارت ساوقا اى سوق (هذا الكلام)
من طرف الامام (مشعر بأن اثبات المعاد (الروحاني) ليس المراد اثبات الروحاني
فقط بل ان اثبات الروحاني مع اثبات الجسماني (انما هو من حيث الجمع بين الشريعة
والفلسفة) يظهر هذا من تنظيره وهذا كما ان الرئيس الخ والحاصل ان اثبات الروحاني
بالحكمة واثبات الجسماني بالشريعة والقول بهما جمع بين الحكمة والشريعة ومن لم يجمع
لم يجمع هذا فتأمل قال الكلثوبى عقيب قول الشارح انما هو من حيث الجمع الخ
اى لا من حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسماني في النجاة
والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لا من حيث ان المعاد الجسماني
من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض بالمعاد الروحاني في كتب الكلام مالا
وجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو ايراد بعض

معاصريه انتهى (واثباته) اى الروحاني (ليس من المسائل الكلامية) بل من الحكمة
 الفلسفية (وهذا) اى الكلام منه (كان الرئيس ابا على مع انكاره) اى مع كونه منكر
 فهذا من قبيل انه نقل الكفر وليس يكفر به قوله (المعاد الجسماني) مفعول لانكاره
 وذلك الانكار على مذهب الفلسفة بناء (على ما بسطه في كتاب المعاد وبالغ)
 اى ابو على (فيه) اى في الانكار (واقام الدلائل) الباطلة (بزعمه على) متعلق
 بأقام (نفيه) اى المعاد الجسماني (قال) كذلك ابو على (في اول كتاب النجاة
 والشفاء انه يجب ان يعلم) على بناء المجهول (ان المعاد منه ماهو) يعنى المعاد
 الجسماني (مقبول من الشرع) الخ هذا الكلام منه يدك على انه معتقد بنبوة نبينا
 محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وشرعته الحققة وانه مؤمن قال في الفصل الخطاب الرئيس
 ابن سينا تاب في آخر عمره وتصدق بعامه على الفقراء ورد المظالم وكان يحفظ القرآن
 ويحتم في كل ثلاثة ايام مهمات في يوم الجمعة من اول رمضان سنة ثمان وعشرين
 واربعائة ودفن في همدان وكانت ولادته في سنة سبعين وثلثمائة وكان ابو رجلا من اهل
 بلخ انتقل الى بخارى في ايام نوح بن منصور وتزوج فيها فولد فيها ابو على له فاضبط
 (ولاسيل الى اثباته) اى المعاد المقبول (الامن طريق الشريعة) (افراء) (و) من طريق
 (تصديق خبر النبوة) العليا (وهو) اى المعاد الجسماني (الذى للبدن عند البعث
 وخيراته) اى خيرات المعاد الجسماني مثل الجنة والجمال للابرار (وشروره) مثل
 عذاب النيران للاشرار (معلومة) من الشرع (لا يحتاج الى ان يعلم) على بناء المجهول
 بالدليل العقلي (و) الحال انه (قد بسطت) على بناء العلوم (الشريعة الحققة)
 وفي توصيف الشريعة بالحقة مع قوله (التي اقامها سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى
 عليه وسلم) تصريح بكونه مصداق للشريعة واما انكاره الحشر الجسماني فانما هو من حيث
 الحكمة كن نقل الكفر وليس كافرا (حال) بالنصب مفعول بسطت (السعادة
 والشقاوة التي بحسب البدن ومنه) عطف على قوله منه ماهو اى ومن المعاد (ما يدرك
 بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه) اى ما يدرك بالعقل (النبوة) بالرفع فاعل
 صدق اى لم ينكره النبوة لما عرفت انه لا مانع شرعا وعقلا من اثباته لانه قد اتى
 الشرع به فيكون من المسائل المشتركة بين العليين والاولى بالوجوب التكليف به وقد عرفت
 انه لا يجب التكليف باعتقاده (وهو) اى المعاد (السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس)
 اى بالنظر (الى الانفس) الناطقة (وان) وصلية (كان الاوهام مناقصه) اى تكون
 قاصرة (عن تصورهما) اى السعادة والشقاوة بالكنه (الان) انتهى كلام ابي على الذى

قال به في اول كتاب المعاد وفي اول كتاب النجاة (وسياق هذا الكلام) اى كلام ابى على (مشعر بأن اثباته) اى اثبات ابى على (للمعاد الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل) هو (من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة) قوله (فلا يتوهم) دفع اتوهم ايراد بعض معاصريه عليه حيث قال كون المعاد الجسمانى مقصدا بعلم الكلام غير مسلم بل هى من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ فى الشفاء حيث قال الحشر قسمان جسمانى وقد اغناؤا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن التعرض له وروحانى ونحن نثبتوه وجه دفعه ظاهر بالتأمل فى الشرح والحاصل ان القائلين بالمعادين ارادوا الجمع بين الشريعة والحكمة بضم مشكلة من الحكمة بالشريعة وبضم مشكلة من الشريعة بالحكمة فليس المعاد الروحانى من مسائل الشريعة والمعاد الجسمانى ليس من مسائل الحكمة والفلسفة على ما صرح به احد الحيدرى بعبارة (ان اثباته) اى المعاد الجسمانى (من مسائل الحكمة بل هو) اى ابن سينا (اراد ان يجمع بين) علوم (الفلسفة و) علوم (الشريعة) التى هدانا ربنا الهادى الى الاعتقاد والعمل بما جاءت هى به يأبى ما قرره عن هذه الارادة بل الظاهر منه انه انكر الحشر الجسمانى اولاً ثم قاب واقربه ويلاينه ما نقله الكلبي وصرح به ما نقلته قبل اسطر اللهم كما جعلتسا مؤمنين بالحشر الجسمانى بلطفك الصمدانى احشرونا يومئذ مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين بحرمة كتابك المبين وبحرمة حبيبك الامين وصل وسلم عليه وعلى آله فى كل وقت وحين الى يوم الدين آمين. ولما ذكر المصنف بمبحث المعاد اراد ان يذكر ما يجرى فى المحشر على العباد فقال ﴿ وكذا ﴾ اى و كان المعاد حق ﴿ المجازات ﴾ اى الجزاء على الاعمال الحسنة والسيئة ﴿ والحاسبة ﴾ اى محاسبة الاعمال حق قال الشارح (بظواهر) اى ذلك متحقق الوقوع وثابت الجريان بدلالة ظواهر (النصوص) القرآنية والاخبار النبوية (المتكثرة) اى الكثيرة (المشعرة بالجزاء) اى يصدق تحقق الجزاء يوم القيمة وهى اى تلك النصوص القرآنية فى حق الجزاء مثل قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون. وهل تجزون الا ما كنتم تعملون. ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره (والحساب) اى المشعرة بالحساب وهى اى النصوص فى حق الحساب مثل قوله تعالى والله سريع الحساب وامامن اوتى كتابه بمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا. ومثل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك مع الاجماع على تسمية يوم القيامة بيوم الحساب فهذه الاجماع يؤيده الآيات الدالة على ثبوت

الحساب قوله (والحكمة في الحساب) الخدع لشبهة منكره بأنه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة في معرفة المحاسبة كية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده لا كما هو من ان فائدته منحصرة في معرفة الكمية كما صرح به الخواجه كنزبوى رحمه الله بعبارة (مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد) كما وكيفا قوله (ان يظهر) خبر المبتدأ وهو قوله والحكمة في الحساب وهو اى يظهر من باب الافعال لا من باب فتح اى ان يظهر الله (فضائل) جمع فضيلة (المتقين ومناقبهم) الشريفة (وفصايح) جمع فضيحة (العصاة) اى عصاة المؤمنين واما الكفار فلا حساب عليهم وهم في النار اولا وابدأ (وثالبهم) اى عيوبهم وواحدة مثلية بفتح اللام (على) متعلق بقوله يظهر (اهل العرصات تجميعا) اى لاجل التقييم (لمسرة الاولين) اى السابقين في دخول الجنة (وحسرة) اى وتزييدا لحسرة (الاخيرين) اى المتأخرين عن دخول الجنة قال المصنف ﴿ وكذا ﴾ الصراط ﴿ ﴾ حق قال الشارح (للنصوص الشائعة) اى المشهورة بحيث يعلمها كافة اهل القرآن (في الكتاب) العظيم اعنى القرآن الكريم مثل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم (و) في (السنة) اى الحديث الشريف النبوى مثل قوله عليه السلام وقتما قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط اوعلى الميزان اوعلى الخوض كافى المواقف (وهو) اى الصراط (جسر ممدود) متنى (اى على ظهر) جهنم (حال كونه) ادق (او هو ادق) (من الشعر واحد) اى اقطع (من السيف يحوز) اى يمر (عليه جميع الخلائق) اى الكائنات (من المؤمنين والكفار وعلى ذلك) الجواز والمرور العام (حل) على بناء المجهول (قوله تعالى وان) نافية (منكم الاواردها) انضمير راجع الى النار وذهب بعضهم الى ان ورودها دخولها والجميع يدخلونها ولا يلزم به التعذيب لقدرته تعالى ان يحفظ من يشاء عن تأثير النار . قال المولى على القارى في شرح الفقه الاكبر ورد ايضا انه اى الصراط يكون على بعض اهل النار ادق من الشعر وعلى بعض مثل الوادى الواسع وفي رواية ويضرب الصراط بين ظهراى جهنم واكون اول من يجوز من الرسل بأمته ولا يتكلم يومئذ الا الرسل وكلام الرسل يومئذ اللهم سلم سلم الخ (وانكره) اى انكر الصراط (كثير من المعتزلة) وتردد قول الجبائى نفيا واثباتا فنفاه مرة واثبته اخرى وذهب ابو هذيل وبشير ابن المعمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (منهم) اى من المنكرين (عبد الجبار) حال كونهم (متمسكين) اى مستدلين على انكارهم (بأنه) اى الشأن (لا يمكن العبور) اى المرور (على) مثل (ذلك) واذا كان

المروور عليه غير ممكن (فإيجاده) اى خلق الصراط (عبث) لافائدة فيه وح وجب
ان يحمل قوله الى صراط الجحيم على الطريق اليها (ولو أمكن) المروور ليه بالقرض
والتقدير (فيه) اى فى المروور اوفى الامر بالمروور (تعذيب الانبياء والصالحين و)
الحال انه (لا عذاب عليهم يوم القيامة) لقوله تعالى الان اولياء الله لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون وفائدة القيد بيوم القيامة احتراز عن وقوع البلاء عليهم فى الدنيا
لقوله عليه السلام اشد البلاء على الانبياء عليهم السلام الخ (ورد) ذلك الانكار من
طرف اهل السنة (بأن العبور عليه ممكن) لاحمال شرعى (بحسب الذات غايته انه)
اى العبور (محال عادى والانبياء والأتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب) بفتح
النون والصاد اى ومن غير مشقة (ففهم) اى من الانبياء والصالحين من يمر عليه
سريعا (كالبرق الخاطف ومنهم) من يمر عليه (كالريح الهابة) من هب يهب هبوبا
وكلاهما عبارة وكناية عن بيان السرعة فى المروور (الى آخر ما ورد فى الحديث) قال المحشى
الجامى لا يخفى عليك ان المشى فى الهواء ممكن واذا أمكن المشى فى الهواء فعلى الصراط
اولى وايضا قال النبى عليه السلام حيث قلت عائشة رضى الله عنها فهل تذكرون
اهلكم يوم القيامة فى ثلاثة مواضع فلا تذكروا احدا احدا عند الميزان حتى يعلم تخفف
ميزانه او يثقل وعند الكتاب حين يقال هاؤم اقرؤا كتابيه حتى يعلم اين يقع كتابه
او فى يمينه ام فى وراه ظهره وعند الصراط اذا وضع على متن اى ظهر جهنم والحديث
مذكور فى المصابيح وهو دليل على الميزان والصراط والكتاب انتهى * وقال بعض
من الافاضل والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشى على الماء والطيران فى الهواء
وغايته مخالفة العادة فكما لا يستحيل الطيران فى الهواء والمشى على الماء لا يستحيل
المروور على الصراط ومن اعترف بما ظهر على يدرسل من خوارق العادة فليس
يلتفت استبعاد هذه الاور اشئى قال المصنف ﴿ و ﴾ ﴿ كذا ﴾ الميزان ﴿
اصله موزان من وزن يوزن ثم قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها
وهو اسم آلة كالمفتاح ﴾ ﴿ حق ﴾ قال الشارح (وهو) اى الميزان عندنا (عبارة عما)
اى عن شئ (يعرف به مقادير الاعمال) فانه تعالى قادر على ان يعرف
من التفعيل لامن الثلاثى عبادتهم ومقادير اعمالهم بأى طريق شاء من الطرق فانهم
وعند المعتزلة عبارة عن العدل (وائس علينا البحث) اى ان نباحث (عن كيفيته) اى
عن كيفية الميزان بأن تقول انه من النحاس او من الحديد او من غيرها وانه كذا وكذا
من الكيفيات السائرة (بل) نحن (نؤمن به) اى نصدق بوجوده وتحقق وقوعه

وانتصابه يوم القيامة (ونفوض كيفيته الى الله تعالى) بأن نقول الله اعلم بكيفياته
وامانحن فمقولنا قاصرة وعلومنا غير شاملة (وقيل) في جواب من قال ان الاعمال
كيف توزن وهي اعراض لا توزن به نفس الاعمال التي ليست بجواهر بل
(توزن به صحائف الاعمال) ودفاترها التي كتبها الكرام الكاتبون * وقيل يوزن
العبد مع عمله لما روى ان ابن مسعود رضى الله عنه سعد شجرة وكان اى ابن مسعود
رضى الله عنه صغير الساقين فتبسم اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اتعجبون من دقة ساقيه فانهما اثقل في الميزان
من السموات والارض فثبت ان العبد يوزن مع عمله كذا في التبصرة (وقيل يحمل الحسنات)
اي الاعمال الحسنة (اجساما نورانية ويحمل السيئات) اي الاعمال السيئة (اجساما
ظلمانية) فتوزن تلك الاجسام في الميزان * قال قره كمال اى يحمل الله تعالى
في مقابلة الحسنات اجساما نورانية وفي مقابلة السيئات اجساما ظلمانية وليس
المراد الحسنات تنقلب اجساما نورانية والسيئات تنقلب اجساما ظلمانية
اذ لا يجوز انقلاب العرض بالجواهر انتهى (وعلى هذا) اى على القولين
المذكورين (تندفع شبهة المعتزلة وهي) اى شبهة المعتزلة (ان الاعمال
اعراض وقد عدمت) اى كانت معدومة بعد صدورها عن العامل (فلا يمكن اعادتها)
اي الاعمال التي هي اعراض (وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه)
اي الوزن (مقاديرها) اي الاعمال التي هي اعراض (معلومة له تعالى فوزنها
عبث) لا طائل تحته لانه حينئذ من قبيل تحصيل الحاصل (ووجه الاندفاع) اى
الجواب عن الاولين (ظاهر) اذ لا نسلم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل تجعل
اجساما نورانية او ظلمانية وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحائفها
وايضا انما لا يوزن لو كان الميزان ما هو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر في الحساب
كما قال الشارح (والحكمة) هذا جواب عن الثالث (في الوزن مثل الحكمة في الحساب)
وهي ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضايل العصاة ومثالبهم على اهل العرصات
تميما لمسرة الاولين وحسرة الآخرين * قال الشيخ الامام المفسر ايمان العبد لا يوزن
لانه ليس له ضد توضع في كفته الاخرى لان ضده الكفر والانسان الواحد لا يكون
فيه الايمان والكفر فان قيل قراءة الكتب اسبق ام الميزان (قلنا) ليس فيه
نص لكن استنبط العلماء على طريق الاستدلال ان قراءة الكتب اسبق يدل عليه قوله

تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون وهدايدل على انه لا يبقى علم بعد
الميزان فان قيل اين الحساب واين الميزان قلنا الحساب والميزان على الصراط
فيوزن حسنات كل احد وسيئاته فمن ثقلت موازينه يعضى الى الجنة ومن كان من
اهل الشقاوة يسقط في النار كالمطر انتهى قال عصام الدين وفي بعض الحواشي
ان المشهور ان الميزان قبل الصراط انتهى (على انه) اى الشأن (ليس يجب علينا
بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة بالاعراض ولا يجب عليه شئ) قال
فى شرح المواقب هذا ليس بشئ اذ لا ينكر احد ان فعله تعالى لا يخلو عن فائدة وحكمة
فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة انتهى والحاصل معنى ان افعاله تعالى ليست
معللة بالاعراض ليس انها خالية عن القوائد والحكم لان ربنا حكيم والميزان عند بعض
السلف واحد اى ميزان واحد وليس بمتعدد وتوزن اعمال الكل به اى للميزان
الواحد كفتان ولسان وساقان كما هو كذلك فى موازين الدنيا (وروى فى الحديث)
هذا جواب سؤال مقدر هكذا كيف لا يكون متعددا وفى القرآن ذكر مجموعا
فأجاب بقوله وروى فى الحديث (وذكره بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين
للاستعظام) وهو اى الاستعظام بمعنى التعظيم واظهار عظمة الشئ كقولك اتم فى مقام
انت ولكم فى مقام لك وما اشار اليه العلامة التفزازى فى شرح التلخيص من ان الواحد
المعظم انما يستعمل فى كلام البلغاء فى التكلم كقوله تعالى انا اعطينا فى مقام انا اعطيت
وفى الخطاب كقولك فاتونى صباحا فى مقام فاتنى صباحا لا فى الغيبة محل نظر وقد جمل
المفسرون عليه كثير من مواضع القرآن (وقيل لكل مكاف ميزان) مخصوص قال
القاضى فى تفسيره والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه اى حسناته فهو جمع موزون
او ميزان وجهه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدد الوزن انتهى لكن كونه جمع
الموزون ياباه نضع هنا للجمع نكتان ونكتبه بهما ابن السمعى هنا فارجع الى حاشيته قال
المصنف ﴿ وخلق ﴾ مبنى للمفعول ﴿ الجنة والنار ﴾ ولذلك اى لكون خلق
مبنيا للمفعول والجنة والنار ثابتان عن فاعله فسر الشارح بقوله (اى هما) اى الجنة
والنار (مخاوتان) وموجودتان (الآن) اى فى هذا الزمان لان الماضى للاستمرار
ذهب اصحابنا وابو على الجبائى وبشر بن المعمر وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان
وانكرهما اكثر المعتزلة كعباد الضميرى وضرار بن عمرو وابى هاشم وعبد الجبار وقالوا
انهما مخلقتان يوم الجزاء وانما قالوا هكذا لعله سيدكرها الشارح حكاية عنهم (لقوله
تعالى اعدت للمتقين) هذا فى حق الجنة ولقوله تعالى (واتقوا النار التى اعدت للكافرين)

وهذا في حق جهنم ذكر الاعداد في الآيتين المذكورتين بلفظ الماضي وهو صريح
في وجودها الان ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها اشياء كثيرة مما يدل على وجودها
دلالة ظاهرة وللحديث القدسي اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر ولحديث الاسراء ادخلت الجنة واريت النار وهذه
الصيغة موضوعة للمضى الحقيقي فلا وجه للعدول عنها الى المجاز الا بصريح آية
او بصريح دلالة كذا في شرح الفقه الاكبر لمولى القارى (ولقصة آدم وحواء) وهى مشهورة
(و) لكن (لم يرد) من الورود لان الرد (نص صريح) قرأتى (في تعيين مكانهما)
اى الجنة والنار قال في شرح المقاصد والحق في ذلك تفويضه الى العليم الخبير
(والاكثرون) من العلماء متفقون (على ان الجنة) كاشنة (فوق السموات السبع وتحت
العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله) اى لقوله (صلى الله
تعالى عليه وسلم سقى الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين) لكن هذا يخالف
لقوله ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما وكذلك لم يذكّر بقوله وان النار الخ دليلا
فلو ذكره لكان اولى لان ذلك اى وان النار ليس من تمة الحديث بل هو من عند الشارح
فافهم (وقال المعتزلة) اى اكثرهم انهما اى الجنة والنار (ليست مخلوقتين الآن بل
تخلقان يوم الجزاء) واستدل عليه عباد الضميرى منهم بدليل عقلى فقال (لانهما لو كانتا
موجودتين) الان (فاما) ان تكونا موجودتين (في عالم الافلاك او في عالم العناصر)
وهى اى المعتزلة في الافلاك والعناصر بما قالت الفلاسفة اى اتصال الكل بحيث لا فرجة
بين الافلاك ولا بين العناصر ولا بين الافلاك والعناصر فلذا قالوا بامتناع المعراج فافهم
(او في عالم آخر والكل باطل) اى كونهما في كل من عالم الافلاك او العناصر او عالم
آخر باطل بلا استثناء (اما اولان) اى بطلان كونهما في عالم الافلاك او في عالم العناصر
(فلانه) يستلزم تداخل الاجسام ولانه (ورد في التنزيل) اى في القرآن العظيم
(ان عرض الجنة) هذا اشارة الى دليل هاشم من المعتزلة وهو دليل عقلى (كعرض
السموات والارض فكيف يوجد الجنة والنار معافيهما) اى في السموات والارض
هذا نظرنا الى كون الجنة فى العلى والنار تحت الثرى * قال ابن الشيخ في قوله تعالى
وجنة عرضها كعرض السموات والارض روى ان رجلا جاء الى رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها كعرض السموات والارض
اعدت للمتقين فأين النار فقال عليه السلام سبحان الله فاين الليل اذا جاء النهار انتهى
ومثله في معالم التنزيل لكن السائل فيه اى في المعالم اليهود والمسؤل عنه الجيب عمر

رضى الله عنه فقالوا اى اليهود انه مثلها في التوراة * قال (في المعالم معناه اى معنى الحديث حيث يشاء الله تعالى * وقال ابن الشيخ المعنى ان الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفلى انتهى * وقال البيضاوى وفي هذه الآية دليل على ان الجنة خارجة عن هذا العالم (واما الثالث) اى بطلان كونهما في عالم آخر (فلانه يستلزم الخلاء بينهما) اى بين علم الافلاك وبين عالم آخر واللازم ممتنع عند المعتزلة كما عند الفلاسفة وجه الاستلزام ما اشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كرييا فلو وجد عالم آخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك بسيطة كرية ايضا فسواء تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس بين الكرتين الانبطة واحدة كما مر به الكاتب بوى بعبارة (والجواب) باختيار الشق الثالث بمجرد الجواز ولذا قال الشارح (منع امتناع الخلاء بينهما) لان ذلك الامتناع مذهب الفلاسفة اذ البساطة والكرية وامثالهما من الفلسفيات ممنوعة عندنا (وعلى تقدير التسليم) اى تسليم امتناع الخلاء (يمكن ان يكون الفرجة) وفي نسخة الفرج بضم الفاء وقع الراوى هو جمع الفرجة وهى عبارة عن الفراغ وعدم الاتصال بين شئين (مملوءة) خبر يكون (بحسب آخر قلت) الحاشية الى رد ما استدله المعتزلة على نفي كون الجنة مخاوقة (اذا كانت الجنة فوق السموات السبع) كما يدل عليه قوله تعالى الذى مر آتفا (وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث) اى سقف الجنة عرش الرحان (يكون عرشها) اى الجنة (كعرض السموات والارض من غير اشكال) وقالوا ايضا فى اثبات ما هو مقتضى زعمهم لانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واللازم باطل للاجتماع على دوامها وللتنصوص الشاهدة ببقاء اكل الجنة وظلها والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك جما بين الادلة اى الآية المذكورة وما بديل على وجودها الآية في الجنة ما سبق من قوله تعالى اعدت للمتقين وفي النار اعدت للكافرين (وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم) الفاسد الذى هو ان الجنة والنار ليستا بمخلوقتين في الحال بل تخلقان يوم القيمة (بأن افعال الله تعالى لا يخلو عن حكم) بكسر الحاء وفتح الكاف (ومصالح) جمع مصلحة بلا انصراف لان رعاية الحكمة في خلقه تعالى واجبة على زعمهم (والحكمة) والمصلحة (في خلق الجنة والنار) هى (المجازاة) خبر المبتدأ اعنى قوله والحكمة (بالثواب) نظر الى الجنة (والعقاب) نظر الى النار (وذلك) اى المجازاة (غير واقع) لافى الماضى ولا فى الحال (قبل القيمة) التى هى تقع في الاستقبال (اجابا من) طرف المسلمين واذا كان الامر كذلك (فلا

فائدة (ولا حكمة ولا مصلحة في خلقهما (الآن) قبل قيام القيمة (فيكون) خلقهما الآن (ممنعا) خلوه عن الحكمة (والجواب انه لا يجب عليه) سبحانه وتعالى (رعاية المصلحة والحكمة عندنا) وان كان فعله مشتملا على المصلحة والحكمة في نفس الامر اذ انه يراعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر تفضلا لا وجوبا . قال بعض الافاضل اقول عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد مر انه تعالى راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر وادع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله تعالى حكمة ومصلحة بالفعل غاية ان لا يكون شئ منها موجبا لله تعالى بالفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى فالحق في الجواب ان يمنع عدم الحكمة والمصلحة فان عدم العلم بالشئ لا يدل على عدم وجوده انتهى (ولئن سلمنا) ارعاء للعنان لان لهم ان يقولوا امرادنا بالقضية القائلة بأن افعال الله تعالى لا تخلو الخ دائمة مطلقة وبالامتناع في قولهم فيكون متمتع الامتناع العادي تأمل (فلانسلم انحصار الفائدة) اى كون الفائدة المترتبة على الجنة والنار منحصرة في المجازاة بالثواب والعقاب (وان سلم) وفي نسخة ولئن سلم ذلك فلانسلم (انه) اى المجازاة فان قلت لم يقل انها قلت اما بأن يريد الجزاء في ضمن المجازاة اذ هي بمعنى ايقاع الجزاء او بأنه مصدر فتأنيته وتذكيره مساو تأمل (غير واقع قبل) قيام (القيمة) قال بعض الافاضل نعم يبقى اشكال في عدم رعاية المجازاة قبل خالق آدم وموته مع ان الجنة والنار مخلوقان قبله فالحق عدم حصر الحكمة في المجازاة ومنع الحصر انتهى (اذ قد ورد في الحديث انه) اى الشأن (بفتح) على بناء المجهول (للمؤمنين) وفي نسخة للمؤمن (في قبره باب الى الجنة وللکافرين باب الى النار) وان المؤمن يصل اليه راحة من روح الجنة (والروح بفتح) الرائ الطيب والزاهة (والکافر يصل اليه المكروه من النار) قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية وفي الحديث ان كل احد ينظر الى مقعده في الجنة وان كان من اهلها وينظر الى مقعده من النار ان كان من اهلها قال المصنف ﴿ ويخلد ﴾ على بناء المجهول اى يبقى دائما ابدا لا يبدى ﴿ اهل الجنة في الجنة ﴾ ولا يخرج منها اصلا وقطعا ﴿ واما الکافر ﴾ اعلم ان الکافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان ظهر كفره بهد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين واكثر خص باسم المشرک لاثباته الشريك في الوهية تعالى وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الکتابي كالیهود والنصارى وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهرى وان كان لا يثبت البارى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام واطهار شعائر

الاسلام متفقا مع اهل الكفر خص باسم الزنديق على ما فصل به في شرح المفصل
 ﴿ فيخلد في النار ﴾ فان قلت لم قال في بيان خلود اهل الجنة كما سمعت وفي بيان خلود
 اهل النار كما ترى قلت ان خلود اهل الخلد لا اختلاف فيه واما خلود اهل النار فقد
 يختلف فيه بعض من ذهب الى ما رآه وأيه فلذلك قال المصنف ﴿ كما ترى ﴾ تأكيداً
 في التنبيه على الخلود وعدم الانتهاء في النار في حق الكفار ولكن رأيت في بعض
 نسخ المتن ويخلد الكافر في النار فتأمل قال الشارح (مطلقاً) اي سواء بالغوا
 في الاجتهاد والنظر في مجزات الانبياء ولم يهتدوا اليه او علموا نبوتهم وعاندوا
 وانكروا او تنكسوا . قال الاصفهاني واعلم ان المبالغ في الاجتهاد ان يصير اهلاً
 واصلاً او يبقى فاعلم فكلها ناجيان ومحال ان يؤدنى الاجتهاد الى الكفر والكافر
 اما مقلد للكفر واما جاهل جهلاً مركباً وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا
 بوقوعهم في العذاب انتهى (قال الجاحظ وعبد الله العنبري) وفي نسخة المغربي
 (ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المصائد) لعل المراد بالمعاند من لم يبالغ
 في الاجتهاد (دون المبالغ في الاجتهاد) اي في الاجتهاد والنظر في مجزات الانبياء
 عليهم السلام ولم يهتدوا الى الحق (الساعي بقدر وسعه) وطاقته البشرية (ولم يهتد
 اليه) اي الى المطلوب (اذ) اي لانه (لا تقصير منه) والحال انه (لا يكلف الله
 نفساً الا وسعها وفي المنقذ) من الضلال اسم كتاب (للامام حجة الاسلام كلام يقرب
 منه) اي مآقال الجاحظ والعنبري (بعض القرب) اي ليس بأقرب منه بل فيه
 نوع قرب منه ومما يقرب منه ايضاً ما قاله شمس الدين الاصفهاني في شرحه على
 طوابع البيضاوي كما سمعته مني ذلك آتفاً بل اسطر وقال الجاحظ والعنبري انه
 معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ويؤيده انامية بن صفوان
 دخل المدينة باذنه صلى الله تعالى عليه وسلم لسمع القرآن والحديث ويعلم احكام الدين
 بشرط انه ان اختار دين الاسلام اسلم والارجع الى وطنه بلا حقوق اذية له من المسلمين
 كما في شرح ابن ملك وزين العرب على المصابيح قبل الشفعة وجه التأييد انه عليه السلام
 لم يلجئ على قبول الاسلام بل ساعد شرطه (والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب)
 والنصوص تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الايات التي تشعر
 بظواهرها بالجملة والجمعية ونحو ذلك والعدول عنها اي عن ظواهرها اي الى معان
 يدعيها اهل الباطن الحاد كذا في شرح العقائد (والسنة والاجماع المنعقد) صفة
 الاجماع (قبل ظهور المخالفين) مثل الجاحظ والعنبري (على ان الكفار) سواء

كانوا معاندين او مبالغين (كلهم مخلدون في النار) ويستدلون (على ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب عصاتهم) في النار (بقدر المعصية) اى معصيتهم (اوبعني عنهم) بلا واسطة او بواسطة الشفاعة كذا في متن المواقيف . وقال ابن الحاجب الاجماع على ان النار في الملة الاسلام فخطئ * آثم كافرا جتهدا ولم يجتهد . وقال الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل مجتهد في العقليات مصيب . لنا اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا غير آثمين لما ساء ذلك واستدل بالظواهر قاله في الاجتهاد من مختصر المنهى وقال المصنف في شرحه عليه ذكر الاجماع على ان من كان نافيا للملة الاسلام كلها او بعضها فهو مخطئ * آثم كافر سوا . اجتهد ولم يجتهد خلافا للجاحظ فانه قال لا آثم على المجتهد مع انه مجتهد ويجرى عليه في الدنيا احكام الكفار بخلاف المعاند فانه آثم واليه ذهب العنبري وزاد ان كل مجتهد في العقليات مصيب انتهى وهناك تفصيل . وقال شمس الدين المارذ كره قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين والذين لم يدخلوا في الدين انتهى (واما الاطفال) جمع طفل وهو صغير كل شئ مطلقا لكن غلب استعماله في صغير الانسان اعني مولوده جديدا (فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار) الخ قال السيوطي في كتاب التوشيح اختلف العلماء في اطفال المشركين قديما وحديثا على ثمانية اقوال . احدها انهم في الجنة . والثاني انهم خدام اهل الجنة . والثالث انهم في برزخ بين الجنة والنار . والرابع انهم في مشية الله . والخامس انهم يتمخضون في الآخرة . والسادس انهم يصيرون ترابا . والسابع انهم في النار تبعا لابائهم . والثامن التوقف انتهى . وقال في مجمع الانهر قيل ان كانوا قالوا بلى يوم اخذ العهد عن اعتقاد في الجنة والافني النار وصورة الامتحان الذي هو القول الخامس انهم يرفع الله لهم نارا فمن دخلها كانت عليهم بردا وسلاما ومن ابى عذبه قاله القسطلاني في شرح البخارى (وقال) في مشكاة الانوار (قال) محمد الغزالي يحشر اصحاب الفترات والاطفال الصغار والمجانين في صعيد واحد بمنزل عن الناس يبعث فيهم نبي من افضلهم ويمثل فارياثي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول انا رسول الله اليكم فيقع عن بعضهم التصديق وعن بعضهم التكذيب ويقال لهم اقحموا هذه النار بانفسكم فمن اطاعني نجا ودخل الجنة ومن عصاني هلك وكان من اهل النار فمن امثل امره سعدون اثنوا بعمل ووجد النار بردا وسلاما ومن عصاه استحق العقوبة ليقوم العدل في عباده انتهى كلامه هذا اى كلام الشارح في اطفال المشركين خاصة كما ترى . واما اطفال المسلمين

فقال في تذكرة القرطبي قال ابو عمرو الجمهور من العلماء على انهم في الجنة انتهى (لما روى)
 هذا دليل الجمهور في حق اطفال المشركين بسند فيه ضعف (ان خديجة سألت النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم عن اطفالها) وفي نسخة لهم (الذين ماتوا في زمن الجاهلية
 فقال عليه السلام هم في النار وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير
 بلوغه في الجنة) يعني ان من احاط علم الله على انه لو بقي في الدنيا الى ان يبلغ لامن واطاع
 فهو يدخل الجنة (ومن علم منه الكفر والعصيان في النار) هذا عام في الفريقين حيث
 قال منه ولم يقل منهم حتى يحمل عدد الضمير الى اطفال المشركين * وقال القرطبي
 في تذكرته قال الحلبي في كتاب منهاج الدين وقد توقف في ولدان المسلمين من توقف
 في ولدان المشركين وقال واذا كان كل واحد منهم يعامل بما علم الله تعالى
 منهم انه فاعله لو بلغه فكذلك ولدان المسلمين انتهى ويحمل تارة عليه حديث الله اعلم
 بما كانوا عاملين في حق الاطفال مطلقا واعلم ان ابا المعين النسفي قال في بحر الكلام قال
 اهل السنة والجماعة اطفال المشركين خدام اهل الجنة وقالت المعتزلة حكمهم حكم
 آباؤهم يخلدون في النار انتهى (وقال النووي) هو شيخ عظيم الشأن من الشافعية بمنزلة
 ابي يوسف من الحنفية قيل له يد طول في الفقه والحديث حتى قيل رأى الشافعي في المنام
 يحمده الله على جهله في مذهبه ويقتخر به (في شرح صحيح المسلم ان اطفال المشركين من اهل
 الجنة) لان تعذيب من لا جرم له ظلم كما في شرح المواقيت (وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون
 بل هم خدام اهل الجنة) فان قلت بين هذا وبين ما نقلته قبل اسطر تخالف كلي قلت
 اما سها احدهما او مبني على اختلاف الرواية لا الدراية لان مثل هذا لا يقال من جهة
 الرأي وهذا تفاصيل في تذكرة القرطبي فارجع اليها وانما قالت المعتزلة بما قالوا آتفا على
 ما ذكره الشارح (لقوله تعالى ولا تزروا زرة وزرا اخرى) قال القاضي في تفسيره
 ولا تزراى لا تحمل وازرة اى نفس حاملة وزرا اخرى انما تحمل وزرها انتهى
 (ولا تجزون الا بما كنتم تعلمون) فلا يعذب الولد لكفر الاب (قلت هذا الدليل)
 اى قوله تعالى ولا تزراخ (لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة) بل يدل على انهم
 لا يعذبون فقط (فلا بد لهم) اى للمعتزلة من دليل آخر يدل على انهم خدام اهل الجنة
 قال المصنف ولا يخلد المسلم صاحب الذنوب الكيرة في النار قال الشارح
 (وان) وصلية (مات) صاحب الكيرة (بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج) فانهما
 جعلوا الاعمال جزأ من الايمان المنجى عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين
 المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبي فصاحب

الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شيء من التصديق
او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم كاصرح به الكلنبوى
بعبارة قال المصنف ﴿ بل يخرج ﴾ على بناء المجهول مع جوازه على بناء المعلوم لكن
الاول اولى اى يعنى عن صاحب الكبيرة ويخرج من النار ﴿ آخر ﴾ اى بعدم اعذاب
على قدر عصيانه ﴿ الى ﴾ متعلق بخروج ﴿ الجنة ﴾ قال الشارح ذلك الاخراج
يكون (تفضلا) من الله تعالى (لا وجوب عليه والدليل) الدال (على عدم خلوه)
اى صاحب الكبيرة (قوله تعالى) خبر المبتدأ اعنى قوله والدليل (فن يعمل مثقال ذرة
خيرا) اى يرى ثوابه واجره (و) الحال ان (الايمان خير ورؤيته) اى الخير
(لا يكون) البتة (قبل دخول النار اجابا) لان الدخول الى الجنة ثم الخروج منها
لاجل ان يعذب فى النار على قدر المعصية ثم الخروج منها ليعود الى الجنة مخالف
(فيكون) ذلك (بعد خروجه) من النار قبل دخوله فى الجنة (فلا يكون) حينئذ
(مخلدا فيها) اى فى النار (وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة) فأورد
ههنا سؤال بأن يقال فاذا تقول فى الآيات الناطقة المصرحة بالخلود فأجاب بقوله (والآيات
المشعرة بخلود صاحب الكبيرة) فى النار مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالد فيها (محمولة على المكث الطويل جدا) اى لاجل الجمع (بين
الآيات فان الخلود حقيقة يستعمل فى المكث الطويل) حال كونه او هو (اعم
من ان يكون معه) اى مع ذلك المكث الطويل (الدوام اولا) يكون معه الدوام (وقالت
المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا) لعدم العمل فان العمل جزء من الايمان
عندهم (ولا كافرا) لوجود التصديق القلبي (وقالت الخوارج) صاحب الكبيرة
(ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة فهو كافر واختلف العلماء
فى تعريف) الذنوب (الكبيرة) الخ اقول عدا بن نجيم فى اواخر رسالته للكبار
والصغار ثلاثة عشر تعريفا واعترض على كل منها وفى خاطرى انه قال بعضهم انهما
اى الكبار والصغار من التشابهات ثم اقول ان نتيجة تفتيشى ان ما كان ممنوعا بدليل
قطعى فهو كبيرة كما انه حرام عند اثنتا الثلاثة وان كان ممنوعا بدليل ظنى فهو صغيرة
كما انه حرام عند الشيخين ومكروه تحريما قريبا من الحرام عند مجرده الله لكن يرد
عليه ان بعض الحرام ليس بكبيرة لم يحضرلى الآن له مثال (فقل) ان الكبيرة هى
(ما قرن به حد) اى شرعى (و) لكن (هو) اى التعريف (قاصر) اى غير جامع
وشامل على اكثر المعاصى التى نص الشارع على كونها كبيرة وليس فيها حدا ككل

الربوا فان ماقرن به حد القتل وشرب الخمر والسرقه وقطع الطريق والقذف والزنا
والحال ان اكل المال اليتيم وسائر الكبائر ليست كذلك لكن القصور انما يلزم اذا
اعترف القائل المذكور بكون ما عداها من الكبائر في شرح المشكوه للشئخ الدهلوى
قد ذكرت في الاحاديث ذنوب بأعيانها ثلاثا او اربعة او سبعا وتسعا او اكثر فقل هي
الكبائر وما دونها صفائر والمختار انه ليس المراد بها الحصر وقد روى عن ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما الكبائر الى سبع مائة اقرب منها الى سبع بل النبي عليه السلام اخبر
منها في كل مجلس ما يوحى اليه كما صرح به فاضل السيلكونى (وقيل ماقرن به حد
اولعن) فيه انه يلزم ان يكون التحليل وركوب المرأة على الدابة من الكبائر لقوله عليه
السلام لعن الله المحلل والمحلل له وقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج والحال
انهم ليسا منها بخلاف قوله عليه السلام لعن الله الراشى والمرتشى وفي نسخة او تعذير
كاللواطه فيها تعذير ولا حدود وفيه ان التعذير متعلق بالصغائر ايضا كما ذكر في كتب
الفقه (او) ماقرن به (وعيد بنص) اى تصريح (كتاب) اى القرآن (اوسنة)
اى حديث رسول الله عليه السلام (او علم) على بناء المجهول (ان مفسدته كفسدة
ماقرن به احد الثلاثة) كستم الرجل والذى رجل آخر قال النبي صلى الله عليه وسلم
من الكبائر شتم الرجل والديه قالوا يا رسول الله وهل يشتم والديه قال يسب بارجل
فيسب اياه ويسب امه فيسب امه (او اكثر منه) كقطع الطريق مع أخذ المال بالنسبة
الى السرقه ولذا كان حده اشد وكابذاء الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم نعوذ بالله منه
فانه فوق ابداء الوالدين (او امر) ذلك (بتهاون المرتكب في الدين اشعارا مثل
اشعار اصغر الكبائر كالوقتل رجل رجلا) آخر حال كونه (يعتقدانه) اى الرجل
المقتول (معصوم الدم) والقتل على اعتقاد انه معصوم الدم تهاون في الدين والتهاون
والاستحقار فيه اى في الدين كفر بخلاف القتل على انه مستحق الدم (فظهر) اى
ظهر بعد القتل (انه) اى المقتول (يستحق دمه) فان القتل بغير تحقيق دال على عدم
المبالاة وهو اشعار بالتهاون (او وطى) رجل (زوجته) التى هى الآن فى تحت
نكاحه (وهو) اى والحال انه (يظنها اجنبية) لازوجته والوطى على ظنها اجنبية يشعر
التهاون فى الدين والتهاون والاستحقار فيه يكون كفرا كما سبق آنفا (قال الرويانى
من اصحاب الشافعى رحمه الله الكبائر) مبتدأ خبره قوله (هذه الامور قتل النفس بغير
الحق) اى قتله ظلما (والزنا واللواطه وشرب الخمر والسرقه واخذ المال غصبا)
اى اخذ مال الغير عن يده او عن يده من وضع ذلك المال عنده امانة (والقذف) على

المحصنة (وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر) لا يراه السكر لشاربه مثل الخمر
(وشرط) على بناء المجهول (في القصب) اى فى اخذ مال الغير غصباً (ان يبلغ)
المال المنقوب (دينار او ضم) على بناء المجهول (اليها) اى الى الامور السابقة (شهادة
الزور) مطلقاً سواء كانت على احد اوله (واكل الربوا والافطار فى نهار رمضان
بلا عذر) حتى كون قتله مشروعا مسطور فى كتب الفقه (واليمين الفاجرة) اى
اليمين الغموس وهى ان يحلف على عدم الواقعة مع علمه على تحقق الواقعة (وقطع الرحم)
اى قطع الاحسان الى ذوى القربى او قطع الزيارة اليهم (وعقوق الوالدين المسلمين)
اى العصيان لهم او الاذى عليهم (والفرار يوم الزحف) اى الحرب (واكل مال
اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن) بأن يكيل او وزن لنفسه بالزيادة وعلى غيره بالنقصان
(وتقديم الصلوة) الموقوتة (على وقتها) المعين (وتأخيرها) اى الصلوة (عن وقتها
بلا عذر وضرب المسلم) مطلقاً اى سواء كان فى وجهه او فى محل السائر من بدنه (بغير
الحق والكذب على النبي عليه السلام) قولاً او فعلاً عمداً وقصداً لاجهال وسهواً وخطأً
(وسب الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والسب هنا عبارة عن تقوئه ما لا يليق
بشانهم يعنى ليس بخاص بالنون والياء والكاف فى العربية والسين والكاف فى التركية
مثلاً (وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة) بكسر القاف وهى ما يعبر
عنه بيزه ونكلك (بين النساء والرجال والسعاية) بكسر السين وهى ما يعبر عنه بغمزالك
(عند السلطان ومنع الزكوة) اى عدم ادائها (وترك الامر بالمعروف والنهى
عن المنكر مع القدرة) على الامر والنهى (ونسيان انقرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان
بالنار) فعلم منه ان القاء القملة فى النار من هذا القيل اقول ان هذا بشرط ان يلقى حياً
لامتافان فى كتب الفقه ان حيواناً اذا زنى فيه يذبح ثم يحرق بالنار (وامتناع المرأة
من زوجها بلا سبب) اى فرارها عن الجماع مع زوجها الحلال بلا سبب من الاسباب
كالحيض والنفاس والصوم مثلاً (والياس من رحمة الله) لقوله تعالى ولا يأس
من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من مكر الله) اى من عذابه وعقابه لقوله
تعالى فلا يأس من مكر الله الا القوم الكافرون (واهانة اهل العلم) والاهانة للعالم
انما تكون لعلمه والاهانة للعلم اهانة للشرعية والاهانة لها اهانة لصاحبها والاهانة
لصاحبها كفر عظيم (وحملة القرآن والظهار) بكسر الظاء تشبيه امرائه بحمره
(واكل لحم الخنزير وفى وجهه) غير الوجه الاول (تأخير صلوة واحدة) وحدة
صنفية (الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما تردد الشهادة به) بذلك التأخير

(لو اعتاده) أي لوجعله عادة بأن يؤخر دائماً قال المصنف ﴿والعفو﴾ أي أن يعفو الله بفضله ﴿عن﴾ كافة ﴿الصغائر﴾ أي الذنوب الصغيرة ﴿و﴾ عن ﴿الكبائر﴾ بالتوبة ﴿أي من غير أن يتوب عنها المذنبون وهي﴾ أي التوبة في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا أي يرجع عليهم بالفضل والنعيم ليرجعوا إلى الطاعة والانتقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها قال الشارح (والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه) أي على المجرم بأن لا يفضى عيوبه عند الخلق (بعدم المؤاخذه) أي المعاقبة وذلك في يوم القيمة قوله المصنف ﴿جائز﴾ خبر ومبتدأؤه قوله والعفو وإنما قال جائز لأنه لا يجب على الله شيء أو بمعنى يحتمل أن يفوها الله أو لا يفوف فإن ذلك في مشيئة قال الشارح مستدلاً على الجواز بالاية (لقوله تعالى أن الله لا ينفر أن يشرك به ويفقر مادون ذلك لمن يشاء) قال في شرح المواقف فإن ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقيد بالتوبة لأن الكفر مغفور لها فيلزم تساوي مانئي عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلاً عن كلام الله تعالى وذلك مثل ما قال الشارح (وليس المراد بعد التوبة) كما هو المعتزلة فإنهم قالوا بالعفو عن الصغائر بالتوبة وعن الكبائر بعد التوبة (لأن الكفر بعد التوبة أيضاً) أي مثل الكبائر (كذلك) أي معفو (فيلزم) حينئذ تساوي مانئي الله تعالى عنه الغفران (يعنى تساوى الشرك في جواز المغفرة بعد التوبة) (وأي مع ما ثبت له) الغفران يعنى الذنوب السائرة هذا خلف (قال) المصنف ﴿والشفاعة﴾ وهي طلب العفو والفضل للغير من الغير مطلقاً وفي الشريعة طلب العفو والمغفرة من الله العفو الغفور للمذنبين عامة أو لمذنب خاصة ولكن الشفاعة أما العفو السيئات في حق العاصي أو لرفع الدرجات في حق المطيع ولذلك قال الشارح (لدفع العذاب ورفع الدرجات) فيكون الالف واللام في قوله والشفاعة للجنس قول المصنف ﴿حق﴾ خبر مبتدأؤه قوله والشفاعة وهذه المرتبة أي الشفاعة لدفع العذاب عن استحقاقه ولرفع الدرجات لمن هو أهل له كأن ﴿لمن اذن له الرحمن﴾ أن يشفع عنده تعالى فأراد الشارح بيان من اذن له فقال (من الانبياء والمرسلين) (والمؤمنين) فكلمة من في قوله لمن اذن له الرحمن عبارة عن الشافع لا المشفوع لأن الانبياء كلهم شافعون وليس منهم أحد مشفوعاً فافهم قال اسماعيل حتى قدس سره في قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الإبادة اعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أول من يفتح باب الشفاعة في الخلق ثم الانبياء ثم الأولياء ثم المؤمنون وآخر من يشفع هو رجم الراجين فإن الرحمن

ماشفع عند المنتقم في اهل البلاء الا بعد شفاعته الشافعين الذين لم يظهر شفاعتهم الا بعد
شفاعة خاتم الرسل اياهم ليشفعوا ومعنى شفاعته الله سبحانه وتعالى هو انه اذا لم يبق
في النار مؤمن شرعى اصلا يخرج الله تعالى قوما ما علموا التوحيد بالادلة العقلية ولم
يشركوا بالله شيئا ولا آمنوا ايماناً شرعياً ولم يعملوا خيراً قط من حيث ما اتبعوا فيه نبيا
من الانبياء فلم يكن عندهم ذرة من الايمان فيخرجهم ارحم الراحمين هذا فانه من الغرائب
افاده لي شئني العلامة افادة كشفية وصادفته ايضا في تفسير الفاتحة للمولى الفنارى اللهم
اغفر وارحم وانت ارحم الراحمين انتهى (بعضهم) بالجربل من المؤمنين والضمير
المجروح راجع الى المؤمنين لا الى الانبياء (لبعض) بالتونين اى لبعض آخر منهم
لقوله تعالى في اواخر سورة طه (يومئذ لاتنفع الشفاعه) احدا كافي تفسير
جلالين (الامن اذ ناله الرحمن) ان يشفع له كافي التفسير المذكور (ورضى له قولاً)
بأن يقول لا اله الا الله كما في التفسير المذكور (وقوله تعالى) عطف على لقوله
تعالى (من ذا الذى يشفع عنده الا بذنه) هذا عند اهل السنة والجماعة (وعند
المعتزلة كما لم يحجز العفو عن الكبائر بدون التوبة) عندهم (لم يحجز الشفاعه) ايضا
في حق مرتكب الكبيرة (واما الصغار ففعلوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة
عندهم) لا يكون الا (لرفع الدرجات) ظاهره اجتناب الكبيرة او لم يجتنب لكن
التفتازانى قال في شرح العقائد وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يحجز
تعذيبه لا بمعنى انه يتمتع عقلاً بل بمعنى انه لا يحجز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع
كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وظهر كلام الكسلى
ان هذا مذهب كلهم حيث قال والمشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة
واما عندنا فيجوز العقاب على الصغيرة ان لم يتب عنها وان اجتنب عن الكبائر اذ قال
القاضى وابو السعود رحمهما الله تعالى في تفسير نكفر عنكم سيئاتكم يغفر لكم صغائركم
ويمحها عنكم * وقال التفتازانى يجوز العقاب على الصغيرة اجتناب الكبيرة او لا ويجاب
عن الآية المقدمة بما فيه تعسف وظاهر الآية ما قاله القاضى وابو السعود تأمل قال المصنف
﴿ وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاهل الكبائر من امته ﴾ الجار مع المجروح
اعنى لاهل الكبائر ظرف مستقر خبر المبتدأ وهو قوله وشفاعة ومن امته يجوز ان يكون
صفة لاهل الكبائر بتقدير الكائين مع جواز كونه حالاً منه اى من اهل الكبائر قال
الشارح وذلك (لقوله عليه السلام ادخرت) وفي نسخة بلا ادخرت وهو اى ادخرت
هنا بمعنى آماده كردم يعنى احضرت ولكن الادخار فى الاصل جمع الذخيرة وحبسه فى محل
لياً كلها فى وقت معين كالادخار فى الصيف للشتاء وفى الشتاء للصيف فأصله اذ دخر

من باب افتعل ثم جعل ادخرت فالمعنى هيأت (شفاعتى لاهل الكبار من امتى
وهو حديث صحيح) وهو اى الحديث الصحيح ماسلم لفظه من ركاكة ومعناه من مخالفة
آية او خبر متواتر او اجاع وكان رواه عدولا وفي مقابلته السقيم فانهم (وبذلك)
الحديث الشريف الصحيح (يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة فى الكبار) حال
كونهم (مستدلين بقوله تعالى واتقوا) اى خافوا (يوما لا تجزى) فيه (نفس
عن نفس شيئا) هو يوم القيمة (ولا يقبل) باليساء والتاء (منها) اى من نفس الثانية
العاصية او من الاولى كما فى القاضى (شفاعته) و آخر الآية ولا يؤخذ منها عدل فداء
ولا هم ينصرون اى لا ينعمون من عذاب الله تعالى (وأجيب عنه بمنع دلالاته) اى قوله
تعالى (على العموم فى الاشخاص والاحوال) منها حال اعطاء الكتاب ومنها حال
الوقف على الصراط او فى الميزان ومنها حال الامر بالنار ونحو ذلك (ولئن سلم)
دلالاته على العموم الخ حاصله ولا يلزم من دلالاته على العموم ارادة العموم لان الارادة
غير الدلالة ولئن سلم (يجب تخصيصها) اى النفس فى الآية (بالكفار) اى بنفس
الكفار (جمعا) اى لاجل الجمع (بين الادلة) كما قال البيضاوى واجيب بأن الآية
مخصوصة بالكفار للآيات والاحاديث الواردة فى الشفاعة ويؤيده ان الخطاب معهم
والآية نزلت رد لما كانت اليهود تزعم ان آباءهم تشفع لهم انتهى قال المصنف ﴿ وهو ﴾
عليه السلام ﴿ مشفع فيهم ﴾ اى فى امته قال الشارح اشارة الى ان قوله مشفع اسم مفعول
من باب التفعيل (اى) هو (مقبول الشفاعة) فى حق امته اقول بل هو مقبول الشفاعة
فى حق امته وفى حق غيرهم لان الشفاعة العظمى التى عم نفعها مخصوصة به عليه السلام
كما قال الشارح (قيل هو مشفع فى جميع الانس) تقديم فى الذكر لشرفه على الجن (والجن
الا ان شفاعته عليه السلام فى حق الكفار) لالتخليصهم من عذاب الله لانه لن يفر الله
لهم بل هى (لتجمل فصل القضاء فيخفف عنهم احوال) جمع هول (يوم القيمة) لان
شدة العرصات اشد من جهنم (وشفاعته للمؤمنين بالعفو) اى بعفو السيئات عنهم
(ورفع الدرجات) لهم (فشفاعته) عليه السلام (عامة) وشاملة فى حق اهل المحشر
(كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا) ارسلناك حال كونك (رحمة) عامة
(للعالمين) فى الاولى والآخرة قول المصنف ﴿ ولا يرد ﴾ على بناء المجهول وقيل
على بناء المعلوم اى لا يرد الله ولا يمنع ﴿ مطلوبه ﴾ صلى الله تعالى عليه وسلم كالدليل
لما قبله وهو مشفع الخ قال الشارح (لقوله) سبحانه وتعالى (ولسوف يعطيك ربك)
يا محمد (فترضى ولما روى فى الحديث ان الله تعالى يقول) اظهارا لمزيد فضله له عليه السلام

(اشفع) في حق من اردت نجاته من المؤمنين (تشفع) اى تكن مقبول الشفاعة (واسئل) ماتريد من خزائن الطاف ربك (تعط) على بناء المجهول والمفعول اى نائب الفاعل محذوف لافادة العموم (وهو) اى والحال (انه عليه السلام لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار) ولعله من قال في عمره مرة واحدة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدى كما في الكتنبوى ه قال في المواهب في المقصد السادس في النوع الخامس في الفصل الثانى وامامنا يقتربه الجهال من انه عليه السلام لا يرضى ان واحدا من امته في النار او لا يرضى ان يدخل احدا من امته النار فهو من غرور الشيطان لهم ولعب بهم فانه صلوات الله وسلامه عليه يرضى بما رضى به ربه تبارك وتعالى وهو سبحانه وتعالى يدخل النار من يستحقها من الكفار والعصاة ثم يحذر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حدا يشفع فيهم كما سيأتى ان شاء الله تعالى في المقصد الاخير ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اعرف به وبحقه من ان يقول لا ارضى في ان يدخل احدا من امى النار او يدعه فيها بل ربه تبارك وتعالى يأذن له فيشفع فيمن شاء الله تعالى ان يشفع فيه ولا يشفع في غير من اذن له ورضيه انتهى (وهى) الشفاعة المدلول عليها بقوله اشفع تشفع وفي نسخة هذا الى هذا المنصب (هو الشفاعة الكبرى التى خص بعض العلماء) العظام (المقام) بالنصب مفعول خص (المحمود) الواقع في القرآن اى المذكور فيه (به) الضمير راجع الى هذا او الى الشفاعة اى بتلك الشفاعة فتذكر الضمير باعتبار المقام المحمود قال المصنف ﴿وعذاب القبر﴾ بعد الموت الكائن ﴿للمؤمن الفاسق﴾ ان مات بلا توبة مقبولة ﴿والكافر﴾ اى ولا كافر وفي نسخة للمؤمنين الفاسقين والكافرين ﴿حق﴾ اى ثابت محقق لكن في حق الفاسق من الجائزات وفي حق الكافر من الواجبات قاله في بحر الكلام لكن الواجبات لا بمعنى الواجب على الله تعالى بل بمعنى الثابت المحقق البتة فافهم قال الشارح في مقام الاستدلال (لقوله تعالى النار يعرضون) اى آل فرعون (عليها) اى على النار (غدوا) اى نهارا (وعشيا) اى ليلا فالمعنى آل فرعون يعرضون على النار اى يحرقون بالنار او يعرضون عليها للاحراق في كل ليل ونهار (ويوم تقوم الساعة) اى القيامة (ادخلوا آل فرعون اشد العذاب) ووجه الاستدلال على عذاب القبر هو انه عطف في هذه الاية عذاب يوم القيمة على العذاب الذى هو العرض على النار صباحا ومساء وذلك دليل على ان العرض غير عذاب القيامة ولا شبهة في انه اى العرض قبل الانشمار من القبور الواقع في ذلك اليوم كما صرح به السيد السند قدس سره ﴿واعلم ان في الاية الكريمة

مباقتين احدهما اسلوب طريق الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقدين
 في عم البيان ان الكناية ابلغ من التصريح والثانية سلوك طريق القلب اذا لاصل
 ان يقال النار يعرض عليهم وفي سلوك طريق القلب مبالغة ليست في اصله على ما قالوا
 (وقوله تعالى) عطف على لقوله تعالى (على سبيل الحكاية) اى عن الكفرة
 (ربنا امتنا اثنتان واحيتنا اثنتين والمراد بالاماتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم
 الاحياء في القبر الخ) لان سوق الآية ظاهر في ان المراد بالاحياء ما يعقبه معرفة ضرورية
 بالله واعتراف بالذنوب (ثم الاماتة فيه) اى في القبر (ايضا بعد سؤال منكرو ونكير ثم
 الاحياء للمحشر) قال مولانا الكلبوى الاية اى آية ربنا امتنا الخ يتهم الاستدلال
 بأنه لولا عذاب القبر لما كانت الاماتة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء
 في القبر ثم الاماتة فان قيل يعارضه ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه
 فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلاثة الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في المحشر قلنا اجيب
 عنه بوجوه الاول ان وجود الثالث لا ينافى اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة
 في الواحدة. الثاني ان الظاهر من اخبار الاحيائين اخبار بما ليس بمعان وهما ما في الدنيا
 والقبر وما في الآخرة معان. الثالث ان سوق الآية ظاهر في ان المراد بالاحياء ما يعقبه
 معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما ما في القبر وما في المحشر واختاره الشارح
 وفي قوله على سبيل الحكاية ايماء الى ما ذكره من ان المراد ما يعقبه تلك المعرفة ويمكن
 ان يقال اهل الاحياء المقرون بالاماتة ظاهر في احياء الميت كافي قوله تعالى ربى الذى
 يحيى ويميت فافهم انتهى (ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه معقده بالعادة
 والعشى ان كان من اهل الجنة فن الجنة وان كان من اهل النار فن النار فيقال هذا مقعدك
 حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله عليه السلام استزهاوا عن البول فان عامة عذاب
 القبر) اى اكثره (منه وقوله عليه السلام القبر امارضة من رياض الجنة او حفرة من
 حفر النيران) الحفر بضم الحاء وفتح الفاء جمع حفر (وتقل العلامة) سعد الدين (التقازانى)
 الخ قال فى الدر المختار فى الجنائز ومن لا يسئل ينبغي ان لا يلقن والاصح ان الانبياء عليهم
 السلام لا يسئلون ولا اطفال المؤمنين وتوقف الامام فى اطفال المشركين انتهى (عن)
 متعلق بنقل (السيد ابى شجاع ان الصبيان يسئلون) ورجح هذا القول بتلقيين
 النبي عليه السلام ابنه ابراهيم وجهة المناسبة فى التعرض به فى هذا المقام انه يقع
 فى القبر والا فمحله قوله وسؤال منكرو ونكير كاسيأتى (وكذا) يسئلون (الانبياء وقيل
 ان الانبياء لا يسئلون) فى القبر (لان السؤال على ما ورد فى الحديث عن ربه وعن دينه

وعن نبيه (ولا يعقل) على بناء المجهول اى لا يكون معقولا (السؤال عن النبي عن نفسه)
 اى عن نفس النبي (وانت خير بأنه) اى الحديث اوان السؤال عن نبيه من الجملة
 (لا يدل على عدم السؤال) مطلقا (بل) يدل (على عدم السؤال عن نبيه فقط) فيجوز
 ان يسئل النبي عن ربه وعن دينه دون نبيه للحكمة المذكورة (وذلك) اى ان
 لا يكون السؤال عن النبي عن نبيه معقولا لاستلزامه السؤال عن نفس المسؤول وجوابه
 عن طرف نفسه (ايضا) اى مثل ما كان لا يدل الخ كائن (في حق النبي الذي لا يكون على
 ملة نبي آخر) واما النبي الذي كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كبعض انبياء بنى
 اسرائيل فانهم كانوا على ملة سيدنا موسى عليه السلام كما صرح به مولانا الخ لخالى بعبارة
 (واختلف الناس) اى اختلف اهل المباحثة من الناس لا العوام الذين هم كالموام منهم
 (في وقوع عذاب القبر) بأنه واقع ام لا (فانكره) اى انكر عذاب القبر قوم (بالكلية)
 وهم من المعتزلة والروافض اعنى ضرار بن عمرو وبشر المريشى واكثر المتأخرين
 من المعتزلة قال الكلبي في الحديث الذى فى سؤال منكر وتكير كايأتى قريبا ولا نزاع
 لمذكرى عذاب القبر فى العذاب الروحاني انتهى فالاختلاف فى العذاب الجسماني فافهم
 (وابتته) اى عذاب القبر (آخرون ثم اختلف هؤلاء المبتنون ففهم) اى من المبتنين
 او من المختلفين فى الاثبات (من اثبت التعذيب) فى القبر (و) لكن (انكر الاحياء)
 اى احياء الميت فى القبر وهو اى من اثبتته بلا احياء الصالحى من المعتزلة وابن جرير
 الطبرى وطائفة من الكرامية واحتجاجهم فى الانكار اى فى انكار الاحياء بقوله تعالى
 لا ينوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا فى القبر لذا قواموتين الجواب ان ذلك
 وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة فلا دلالة فى الآية على انقضاء موتة الاخرى بعد
 المسئلة وقبل دخول الجنة (وهو) اى اثبات عذاب القبر بلا احياء الميت المعذب
 (خلاف العقل) لانه حينئذ يكون جادا والجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه
 وذلك يكون من قبيل ضرب الجلدة على من يجب حده وهو ميت وذلك ليس بمعقول
 ولا مشروع (وبعضهم) اى بعض المختلفين فى كيفية الاثبات (لم يثبت التعذيب
 بالفعل بل قال تجمع الالام) جمع الالم (فى جسده) اى الميت (فاذا حشر) اى اذا
 اعيد الروح الى جسده للحشر (احس الميت بها) اى بالآلام المجموعة فيه (دفعة
 و) الحال ان (هذا انكار) محض لعذاب القبر (فى الحقيقة) ونفس الامر قبل
 الحشر (ومنهم من قال باحيائه) اى الميت فى القبر (من غير اعادة الروح) بعدما
 خرج من الجسد فلعل الاحياء عندها القائل حاصل بنوع تعلق الروح بالبدن من غير

حلول فيه فيحصل بذلك التعلق الارداك بالا لم واللذة ويحصل به قدرة الجواب
عن السؤال وهو باطل ايضا عند الجمهور (ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا)
هذا اشارة الى مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب الميت المذكور وكبير يدل على اعادة
الروح اذ الجواب فعل اختياري في نفس الامر فلا يتصور بدون الاختيار فكانه سأل
سائل بأن قال كم من الميت يشاهد بعدما مات انه لا يرى فيه اثر الحياة فاجاب عنه
(ولا يلزم ان يرى) على بناء المجهول (اثر الحياة فيه) اى في بدن الميت (حتى ان)
الانسان (المأكل في بطون الحيوانات) مثل الحوت والسباع (يحيى) على بناء
المجهول (ويسئل وينعم) بنوع تنعيم (ويعذب) بنوع تعذيب في تلك البطون فان
الله تعالى كل شئ قدير (ولا ينبغي ان ينكر) ذلك (لان من) اى الله
الذى (اخفى النار) المحرقة (في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم)
وذكر في معالم التنزيل انه قال ابن عباس رضى الله عنهما شجران يقال لاحدهما
المرح وللآخر العقار فمن اراد منهما النار قطع منهما غصنين مثل السواكين وهما
خضروان يقطر منهما الماء فيسحق المرخ على العقار فيخرج منهما النار باذن الله تعالى
يقول العرب في كل شجر نار واسجد اى استكثر من النار المرخ والعقار انتهى
قال ابو زياد الاعرابي لاشجرين الاشجار اقبل للنار من المرخ حتى اذا كان المرخ
في الوادى ملتفا وهب الريح واسحق بعضها ببعض تحصل نار وتحرق الوادى (قال
الامام) حجة الاسلام محمد (الغزالي في الاحياء) اى في كتابه المسمى باحياء العلوم
(اعلم) الخ هذا جواب سؤال في الاحياء وهو اى السؤال قوله فان قلت فحقن نشاهد
الكافر في قبره مدة ونرى فيه ولا نشاهد شيئا من ذلك اى من الحيات والعقارب فواجه
التصديق على خلاف المشاهدة فقال فاعلم (انك ثلاث مقامات) وفي نسخة مقالات
(في التصديق بأمثال هذا) اى عذاب القبر (احدها) اى احد المقامات الثلاث وهو
(الاظهر) جملة اعتراضية (والاولى والاسلم) معطوفان على الاظهر (ان تصدق
بان الحياة) حيوان معروف (مثلا موجودة) في القبر حقيقة في الاعيان
لا في مجرد التخييل (تلدغ الميت ولكن لا نشاهد ذلك فان هذه العين) اى الباصرة
(لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية) قال السيد في التعريفات الملكوت
عالم الغيب المختص بالارواح والنفوس انتهى ويقاله ايضا عالم الامر وهو عالم
الروح والروحانيات ويقاله عالم الافاق واما الملك فهو عالم الشهادة من المحسوسة
كالعرش والكرسى وكل جسم يتجسد ويقاله عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيات
ويقاله عالم الانفس كما قال به المولى خسرو في حاشية البياض اوى (وكل ما يتعلق بالآخرة

قوله المرخ بفتح الميم
وسكون الراء والعقار
على وزن السحاب
(منه)

قوله عالم الغيب اى
عن الحواس بمعنى
ان الحواس لا تدركه
(منه)

فهو عالم الملكوت اما ترى (انت) ان الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (كيف كانوا) في صحبته عليه السلام (يؤمنون بنزول جبرائيل عليه السلام) والحال انهم (ما) نافية (كانوا يشاهدونه) اى جبرائيل (ويؤمنون بأنه) صلى الله تعالى عليه وسلم (يشاهده) اى جبرائيل عليه السلام (فان كنت) انت (لاتؤمن بهذا) اى بنزول جبرائيل عليه السلام (فتحجج الايمان بالملائكة والوحى أهم عليك) ولا مساغ لانكارهما اصلا (وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي عليه السلام ما لا يشاهده الامة فكيف لاتجوز) بتشديد الواو من باب التفعيل (هذا فى الميت) الذى قد انتقل من دار الملك الى دار الملكوت وما بعده فى الاحياء وكان الملك لا يشبه الحيوانات فالعقارب والحيات التى تلدغ فى القبر ليست من جنس عالمنا بل هى جنس آخر وتترك بحسات اخر (المقام الثانى) او المقالة الثانية الخ يرد عليه انه من قبيل العذاب الروحاني فيجاب بأنه تعالى قادر على خلق العذاب الجسماني بسبب الامور المتخيلة (ان تذكر امر النائم فانه) اى النائم (يرى فى نومه حية تلدغه وهو) اى النائم (يتألم) اى يجد الألم (بذلك) اى بلدغها (حتى تراه فى نومه يصيح) صيحة الخائف والمتألم (ويعرق جبهته) وفى نسخة جيئته (وقد ينزع) اى ينقلب بأضطرابه (من مكان الى مكان آخر) اى من جهة الى جهة (كل ذلك بدركه من نفسه ويتأذى به كيتأذى اليقظان) فى حالة يقظته (وهو) اى النائم (يشاهدو) الحال (انت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى) انت (فى حوالبه) اى اطرافه وجوانبه قال الشهاب وحوالى بفتح اللام ثنية حوال بمعنى حول وجانب والمراد التعدد والتكرار مثل فارجع البصر كرتين (حية) بالنصب مفعول لا ترى (و) الحال (ان الحية موجودة فى حقه) اى النائم (والعذاب حاصل) فى حقه ايضا وان لم يكن احاصلين فى حقه كما قال الشارح (لكنه فى حقه) اى بالنسبة اليك (غير) مرئى ولا (مشاهد واذا كان العذاب الم الدغ فلا فرق بين حية تخيل) كما فى المقام الثانى (او تشاهد) كما فى المقام الاول والفقلا ن يحتمل البنائين فيهما فتأمل (المقام الثالث ان تعلم انت ان الحية بنفسها لا تؤلم) كما فى المقام الثانى من الايلام بمعنى الايجاع والايذاء (بل الذى يلقاك) اى يصل اليك (منها) اى من الحية (هو السم) فقط (ثم السم ليس هو الألم بل عذابك) مبتدأ (فى الاثر) خبر الظاهر ان كلمة فى تعليلية فى قوله عليه السلام عذبت امرأة فى هرة كما فى المشارق والمصابيح (الذى يحصل فيك من السم) الذى وصل اليك من جهة الحية (فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر) من الوفرة بمعنى الكثرة وفى

نسخة تعرف (وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي ينضى إليه في العادة) بأن يقال هذا العذاب والالم مثل الملدغ الحية (والصفات المهلكات) الخ إلى قوله الاتي الحيات منفصل في الاحياء عما قبله وعما بعده فاقبله وهو ما بعده في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الجماع مثلاً من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها أي اللذة إلا بالاضافة إليه أي إلى الجماع لتكون الاضافة للتعريف بالسبب وتكون ثمرة السبب حاصلة وان لم تحصل صورة السبب والسبب يراد لثمرته لا لذاته انتهى . واما ما بعده فاكثرت من جميع هذا المنقول ثم الصفات المهلكات كالكبر والرياء والحسد والحقد والنل وغيرها (تنقلب موزيات ومولات) أي إليها تكون مثلها لقوله من غير وجود الحيات (في النفس عند الموت) أي عند موت المتصف بهما من غير توبة وندامة كلية صحيحة (فتكون آلامها) أي الام الصفات المهلكات (كآلام الملدغ الحية من غير وجود الحيات) اعلم ان الفرق بين المقامات الثلاث بأن في (المقام) الاول الحية موجودة في الخارج بلدغها لكن لا نشاهدها بهذه العيون القاصرة كما لا نشاهد الملك ويشاهده الرسول عليه السلام وفي المقام الثاني الحية متخيلة في حق الميت وعذاب لدغها وسهما موجودة غير مشاهد لنا قياساً على تألم النائم في الخارج من لدغ الحية المتخيلة فالحية واللدغ موهومان واثرا لللدغ خارجي وفي المقام الثالث الحية ولدغها وسهما موهومان ايضاً وكذا الم اللدغ واثما الموجود الممثل الم اللدغ ومستند إلى اسباب تشبه بالحيات وهي الصفات المهلكات كما صرح به بعض الافاضل بعبارة * قال مولانا الخليلي نقلاً عن الغير ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والحقد والنل وسائر الصفات فان لها اصولاً معدودة ثم تنشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها بأقسام وتلك الصفات بأعيانها هي المهلكات وهي بأعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوى منها يلدغ لدغ التين والضعيف يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يوذى ابناء الحية فأرباب القلوب والبصائر يشاهدون عند المراقبة بحال الميت بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعب فروعها إلا ان اعدادها لا يوقف عليه إلا بنور النبوة انتهى (فان قلت) انت (ما) استفهامية (الصحيح) أي مقام صحيح (من هذه المقامات الثلاث) التي قررتها آنفاً قال الفاضل الكلبي لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب عبد يعاقب إلى آخره لكن الجواب بامكان الكل يأباه إلا ان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله ورب يعاقب إلى

قوله فان قلت إلى
فصدق به أي من
كلام الاحتياط ايضاً
ويعد متروكاً كثير
لكن الرجوع إلى
الاحتياط احتياك في
هذا المبحث (نه)

آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اى بامكانها فيكون انكار
 المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع
 غير كاف فافهم انتهى (فاعلم) اى اقول اعلم (ان) مفتوحة (من الناس من لم يثبت)
 من باب الافعال (الا) اثبت المقام (الاول وانكر ما بعده) اى ما بعد المقام الاول وهو
 الاخير ان يعنى الثانى والثالث (ومنهم من انكر) المقام (الاول واثبت) المقام
 (الثانى ومنهم من لم يثبت) الاول والثانى (الا) اثبت (الثالث) فقط (وانما الحق
 الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار) اى بطريق الاستبانة اذ هو بمعناها يكون لازما
 ومتديا فيكون بمعنى الكون عيانا وواضحا وبمعنى جعل الشئ عيانا وواضحا والمراد هنا
 هو الثانى (ان كل ذلك) اى كل واحد من المقامات الثلاث (فى حيز الامكان وان
 من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته) الحوصله تعبر عنها فى التركى بقورصق
 وتجمع على حواصل (وجهله باتساع) متعلق بالجهل (قدرة الله تعالى وعجايب تدبيره)
 الغير المشابه بتدبير العباد (فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به وما لم يألفه وذلك
 جهل) محض (وقصور بل هذه الطرق الثلاثة فى التصديق ممكن والتصديق بها)
 اى بتلك الطرق الثلاثة (واجب) اقول التصديق بهذه جائز لا واجب كما هو الظاهر
 للزوم لما سبق فالمناسب اما تبديل الوجوب بالجواز واما تذكير ضميرها اللهم
 انه انما قال واجب نظرا الى ضم خبر الصادق اليه اى الى الجواز اذ كل ممكن اخبر به
 الصادق يجب تصديقه شرعا ونظير هذا قولهم رؤية الله جائزة بالعقل واجبة بالنقل
 (ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع الثلاثة ورب عبد يجتمع عليه نوعان
 ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلاثة هذا هو الحق فصديق به) انتهى هنا كلام احياء
 العلوم قال فيه اى فى الاحياء عقيب هذا القول تقليدا فيعز على بسط الارض من يعرف
 ذلك تحقيقا انتهى قال المصنف ﴿ وسؤال منكرو نكير حق ﴾ وقال بعض الفضلاء
 وكان النكير اهيىب من المنكر فان النكير مصدر بمعنى الانكار وانما سمي بها لكون
 صورتها وصفتها اهيىب وفى شرح المشكوة للشىخ الاجل الدهلوى رحمة الله عليه
 النكرة خلاف المعرفة ونكر الامر ككرم وصعب ونكر فلان الامر كفرح والمنكر
 ضد المعروف اسم مفعول من الانكار ونكير فعيل من النكر وانما سمي بهما لعدم
 معرفة الميتاها وتوحشه عنهما وعدم استيناسه بهما وفى شرح القصيدة الامالية
 لبعض الفقهاء والمحدثين من اهل الذهن قال الحليمى يشبه ان تكون ملائكة السؤال
 جماعة كثيرة بعضهم منكر وبعضهم نكير فبعث الى كل منهم اثنان كانا المؤكلين لكتابة

علمه ملكان وفيه قال بعض العلماء منكر ونكير اسمان للملكي المذنب فاسم ملائكة
المؤمن مبشر وبشير وقال السيد لم اقف على اصل لما قاله وقد عزاه الحافظ ابن حجر
لبعض الفقهاء والذي يقتضيه الاحاديث استواء المؤمن والكافر في اسمهما وصفتهما
هذا من مقولات السيلكوتي ثم اعلان السؤال في القبر لا يختص بهذه الامة بل لسائر
الامم الماضية وهذا قول عامة العلماء المتقدمين وقال الشيخ الامام احمد بن علي الترمذي
الحكيم ان السؤال في القبر يختص بهذه الامة كافي قاضيان قال الشارح انما حكم بحقيقة
سؤالهما (لقوله عليه السلام اذا قبر) على بناء المجهول اى دفن (الميت اياه ملكان
اسودان) اى اسود وجههما (وازرقان) اى عينهما (يقال) لاسم (احدهما منكر)
بضم الميم وسكون النون وفتح الكاف (و يقال) (للآخر نكير) بفتح النون (فيقولان)
اى الملكان (ما) للاستفهام (كنت تقول) فى الدنيا الى هذا الآن (فى) حق (هذا
الرجل) اى الرسول عليه السلام قال على القارى قيل بصور بصورته عليه السلام
فيشار اليه فان كان مؤنفا فيقول هو اى الذى سألتني عنه (عبدالله ورسوله اشهدان
لا اله الا الله واشهدان محمد عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم) قبل سؤالنا منك وجوابك
لنا (انك كنت تقول) عن اعتقادك (هذا) الكلام لاننا اثار السعادة وشعاع
نور الايمان فى وجهك كذا فى شرح المواقب (ثم يفتح) مجهول مخفف وقيل مشددا
اى يوسع كافي شرح المشكوة لعل القارى (له) اى للميت المسئول المجيب بما ذكر (فى قبره
سبعين ذراعا فى سبعين ذراعا ثم ينور له قبره) اى بازالة ظلمته (ثم يقول) اى الميت
المذكور (دعونى) اى اتركونى على حالى وارادنى (ارجع) مضارع مجزوم
بوقوعه بعد الامر (الى اهلى فأخبرهم) بنصب اخبر (فيقولان نعم) امر من فامينام
(كنومة العروس الذى لا يوقظه الا أحب اهله اليه) والعروس الزوج والزوجة
فى اول اجتماعهما يستوى لفظ العروس فى الذكر والمرأة وانما قال كنوم العروس لان
العروس يكون فى اطيب حال وعيش ونيل المراد ويعزره اقاربه واحباؤه فى ذلك
(حتى يبعثه الله تعالى) متعلق بمحذوف اى ينام طيب العيش حتى يبعثه الله (من مضجعه
ذلك) هذا من مقول النبي عليه السلام وقيل من مقول الملكين على سبيل الالتفات
كافي على القارى (وان) لم يكن مؤنابل (كان منافقا فيقول) فى الجواب (سمعت
الناس يقولون قولافعلت مثله) اى قلت مثل ما قالوا (لا ادري) اى لا اعلم حقيقة
(فيقولان) له الملكان المذكوران (قد كنا نعلم انك تقول ذلك) لاننا اثار الشقاوة
وظلمة الكفر فى وجهك كافي شرح المواقب (فيقال للارض التأمى عليه قتلنا)

اى الارض (عليه) اى الميت والالتام بمعنى الالتصاق وهو عبارة عن اتصال احد
 جانبي قبره بالآخر لانه كان بالحفر فرجة بين جانبيه كالايخني (فيختلف اضلاعه
 فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك) هذه الجملة اى من قوله فيقال الخ
 من قوله عليه السلام لا تقطع الكلام عن الملكين كذا في على القارى (وانكر الجبائي)
 بتخفيف الباء منسوب الى الجباء وهو قرية وفي شرح العمدة الجباء بتشديد الباء كما صرح به
 رمضان افندى في شرح شرح العقائد وقال العصام هناك منسوب الى جبي بالضم
 والقصر وتشديد الباء وقمها بمعنى كورة بخورستان لان ابا على وابنه ابو هاشم منها انتهى
 (وابنه) اى ابن الجبائي وهو ابو هاشم (والبخى تسمية) بالنصب مفعول انكر
 (الملكين) المذكورين (منكرا ونكيرا وقالوا) في سبب انكارهم (انما المنكر ما)
 اى صوت (يصدر من الكافر عند تحلجه) اى تحيره وتردده في الكلام مثل ان يقول
 هاهاه (اذا سئل والنكير انما هو تقرير الملكين) وهو بالتزكى باشه قاقق مثل ان يقول لاله
 انت كذا وكذا في الاتصاف بالكفر والمعاصى وقيل القرع الصوت الذى يظهر عند
 الضرب (وهو) اى انكارهم (خلاف ظاهر الحديث) الشريف المذكور
 والاحاديث الشريفة الدالة على وقوع عذاب القبر ووقوع تنعيمه ووقوع سؤال الملكين
 اكثر من ان يحصى اى من الذى يحصى مثل زيد اعقل من ان يكذب اى من الذى يكذب
 (بحيث يبلغ القدر المشترك فيها) اى في تلك الاحاديث والمراد بالقدر المشترك ثبوت
 الحديث وتحقيقه في حق السؤال والتنعيم والتعذيب (حد التواتر وان كان كل منها)
 اى من تلك الاحاديث (خبر الاحاد واتفق عليه) اى على كل من عذاب القبر وتنعيمه
 وسؤال الملكين (السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره) قال في المواقف هذا
 الانكار متعلق بكل من سؤال منكر ونكير واحياء الموتى في قبورهم وعذاب القبر
 (مطلقا) اى لاعلى وجه يوافق ظاهر الحديث ولاعلى وجه يخالفه في تسمية الملكين
 كتابات الجبائي وابنه والبخى (ضرار بن عمرو) فاعل انكره (وبشر بن الرسى
 واكثر متأخرى) المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بأن الميت جاد فلا يتعذب وما سبق
 من الحديث او قولنا والاحاديث الصحاح الخ حجة عليهم قوله (ومن تأمل الخ) بيان
 لا يمكن كل منها اى عذاب القبر وما عطف عليه واذا ضم اليه قولنا وعلم ان الصادق
 اخبر بكل منها يجب عليه القبول (في عجائب الملك والمالكوت وغرائب صنعه تعالى
 لم يستكشف عن قبول أمثال هذا فان للنفس) الناطقة اى الروح (نشأت) منصوب
 بالكسرة لكونه اسم ان ولكونه جمع المؤنث السالم كالاخني بمعنى حالات واحوال

(وهى) اى النفس (فى كل نشأة) منها (تشاهد صوراً) جمع صورة وهى بالضم الشكل وتستعمل بمعنى النوع والصفة كفى الكليات لآبى البقاء (تقتضيا) اى الصور (تلك النشأة فكما انها) اى النفس الناطقة قد (تشاهد) فى حالة (المنام صور الاتشاهدها فى) حالة (اليقظة كذلك تشاهد فى حال الانخلاع) اى انتزاع الروح عن البدن (امورا لم تكن تشاهد فى حال الحيوة والى ذلك يشير قول من) وهو حضرة على رضى الله عنه (قال الناس) كلهم (نيام) بكسر النون اى نائمون (فاذا ماتوا اتبهوا) اى استيقظوا من منامهم فيظلمون حينئذ على ان الامر ليس بجار على مرامهم بل الامر مطابق لآخبار امامهم والنجاة فى اتباع همامهم (قال) المصنف ﴿ وبعثه الرسل ﴾ البعث مصدر بعث على وزن النشدة فيمحوز ان يكون اى بعثه الرسل بمعنى ان يبعث الله الرسل مع جواز ان يكون بمعنى مبعوثية الرسل اى كونهم مبعوثين قال الشارح (جمع رسول) اى هو جمع رسول فهو فعول بمعنى مفعول (وهو) اى الرسول (من ارسله الله تعالى) الى الخلق ليدعوهم (اى يدعو الرسول الخلق) الىه سبحانه وتعالى اى الى توحيده ودينه الذى هو دين الاسلام اقول الفرق بين الرسول والنبي وان كان مدر كبا لسمع ولا مدخل فيه اى فى الفرق للعقل ولم يستند لمستند يصلح الاعتماد كما قاله السعدى فى حاشية قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي لكنه اى الفرق عند العلماء الثقات الذين يعتمد على قولهم دون غيرهم اذا تعارضوا اى العلماء بالامر بالتبليغ وبعدم الامر به اعنى ان الذى ارسل الى الخلق نبي وان لم يؤمر بالتبليغ وان امر به فرسول ومعلوم ان الارسال لحكمة الدعوة لا يستلزم الامر بها فيكون التعريف مبني على الترادف اى ترادف النبي مع الرسول كما اشار اليه فى صدر الشرح وهو المناسب للمقام ويدعو اليه قول المصنف من لدن آدم لكن الاولى للشارح ان يقول جمع رسول والمراد به من ارسله الله الى الخلق لان ما قاله يشعر ان الرسول مختص بمن عرف بهذا التعريف لان المقام مقام البيان كما صرح به بعض الافاضل (بالاوامر والنواهي الشرعية) والى ما ينجيهم ويسعدهم فى الدارين قال المصنف ﴿ بالمعجزات ﴾ اى حال كونهم ملاسين بالمعجزات قال الشارح (وهى) اى المعجزات (جمع معجزة) وهى اى المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الانجاز اثبات العجز واستعير لظهوره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسماله فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كفى الحقيقة وقيل للبالغة كفى العلامة على ما صرح به الفاضل السلكونى بعبارة (وهى) فى اصطلاح الشريعة (امر) واحد

الامور لا الامور اى شئ (يظهر) من الظهور (بخلاف العادة) اى عادة الله تعالى الجارية (على يد مدعى النبوة) اى على يد من يدعى النبوة بأن يقول انا نبي الله (عند تحدى المنكرين) التحدى فى أصل اللغة المعارضة والمنازعة فى فعل للعلبة وههنا المنازعة فى النبوة وقيل التحدى هو ان يطلب المتحدى من القوم ان يطلبوا منه ما يظهر به عجزهم فيكون حينئذ مصدر امضا الى مفعوله مع جواز كونه مضافا الى فاعله على التقدير الاول قوله (على وجه) متعلق بـ يظهر (يدل على صدقه) اى صدق من ادعى النبوة (ولا يذكهم) اى لا يمكن للمنكرين (معارضته) اى ان يعارضوا مدعى النبوة (ولها) اى للمعجزة (سبع شروط الاول) منها (ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه) اى مقام فعل الله (من التروك) مثل اذا قال مجزى ان اضع يدى على رأسى واتم لاتقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا وعجزوا فانه مجزى دال على صدقه وليس لله تعالى ثمة فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى بل هو عدم صرف قاله الخليلى وقريب من هذا ما روى ان ابا جهل حلف ان يرضخ النبي عليه السلام فأتاه وهو يصلى ومعه حجر ليدمغه فلما رفع يده اثنت الى عنقه ولزق الحجر بيده حتى فكوه عنها بجهد قاله القاضى فى اوليس (والثانى) منها (ان يكون خارقا للعادة) اى عادة الله الجارية * قال الخليلى فى حاشية شرح العقائد قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظربل هى ستة بضم الارهاص والاستدراج انتهى * قال السيلكتوى لم يجعل السمحدا خلا لانه ليس من الخوارق ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة اولا وحينئذ اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه فهو الارهاص مثل ما ظهر حين الولادة والا فهو الكرامة وهو الصادر من الولي بل الصادر من الانبياء قبل البعثة * والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج قال بعضهم نقلا عن حواشى التفزازى هو الصادر من المؤمن الفاسق وقد قال فى شرح العقائد فلا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا والافهوه الاهانة فرقوا بينا وبين الابتلاء بقولهم ان وافق مطلوبه فهو الابتلاء كالواقع من فرعون وقارون ودجال وان لم يوافق فهو الاهانة (والثالث) منها (ان يتعذر معارضة والرابع) ان يكون مقرونا بالتحدى ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفى قرآن الاحوال) وقيل يشترط التصريح بالتحدى وطلب المعارضة كاذهـب اليه بعضهم والحق انه لا يشترط بل يكفى

قرائن الاحوال مثل ان يقال له اى لمدعى النبوة ان كنت نبيا فاطهر مجزا ففعل
بأن دعا الله فاطهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه نازلا منزلة التصريح بالتحدى
(والخامس ان يكون موافقا للدعوى) احتراز عن الاهانة (فلو قال معجزتى كذا
ففعل خارقا آخر للعادة لم يدل على صدقه) لانه قال معجزتى كذا ولم يوافق الظاهر منه
لما نسبته الى نفسه (والسادس منها) (ان لا يكون) ما ظهره (مكذبا له) اى للمدعى اقلوا نطق
الضرب فقال (الضرب فى نطقه) (انه كاذب) فيما ادعاه من النبوة (لم يعلم صدقه)
جواب لو (بل ازداد) فى المنكر (اعتقاد كذبه) وقوى انكار صدقه ولكن هذا
ملا بس (بخلاف ان يحى الميت فيكذبه) اى فيكذب الميت الذى احياه للمدعى
وفى نسخة بخلاف ما لو قال معجزتى ان احيى الموتى فأحياء وكذبه (فان الصحيح انه)
فى هذه الصورة (لم يخرج عن المعجزة) اى عن ان يكون معجزة (لان احياءه) اى
احياء المدعى للميت (معجزة وهو) اى الاحياء (غير مكذب) اسم فاعل (وانما
المكذب هو ذلك الشخص) الذى احياه المدعى (بكلام) وفى نسخة بكلامه (وهو)
اى ذلك لشخص (بعد الاحياء) اى بعدما احياه المدعى يعنى بعدما احياه الله بدعاء المدعى
(مختار فى تصديقه و) فى (تكذيبه فلا يقدح) ولا يخرج فى صدق مدعى النبوة
(تكذيبه) اى تكذيب الشخص ثم ان تلخيص الفرق بين الاحياء وبين الانطاق ان
المعجزة فى صورة الاحياء هونفس الاحياء والحال انه لا تكذيب فيه وفى صورة الانطاق
نفس الانطاق وهو كذبه فتأمل (والسابع ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى
بل) يلزم ان يكون (مقارنا لها) اى للدعوى (او متأخرا عنها بزمان يسير) اى قليل
(ومتأدمله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات) وهى كاظلال الغمام
على محمد عليه السلام وكتكلم عيسى عليه السلام فى المهد قال المصنف **﴿من لدن آدم**
الى نبينا محمد عليه السلام حق﴾ اى ثابت محقق اعلم ان المنكرين للبعثة طوائف الاولى
من احوالها اى باستحالتها لذاتها. والثانية من جوزها ولكن لا تخلو البعثة عن التكليف
بأوامر ونواه. وانه اى التكليف ممتنع فتنتفى البعثة لانتفاء لوازمها. والثالثة من جوز
التكليف وقال فى العقل كفاية فى معرفة التكليف فلا حاجة الى البعثة بل لفائدة فيها
والرابعة من قال باشتناع المعجزة لان خرق العادة محال عقلا ولا يتصور النبوة دونها
اى دون المعجزة. والخامسة من جوز وجود المعجزة ولكن منع دلالتها على صدق
مدعى النبوة. والسادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فيفيده لعلم
بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بمحصول المعجزة لمن غاب

بآياتهم بأقصر سورة الخ فتأمل (فلم يقدرُوا) اى الكفار المخالفون مع قرط فصاحتهم
وبلاغتهم فى اصطلاحاتهم ولغاتهم (عليه) اى على الايتان بأقصر سورة (وعدلوا
عن المعارضة) بالالفاظ (والحروف الى المضاربة) اى المقاتلة بالرماح (وبالسيف
ولم يأت من زمنه) صلى الله تعالى عليه وسلم (الى هذا الزمان) يعنى الى سنة خمس
وتسعمائة (احدى مثله ولا يمايدينه) من الهدى بمعنى القرب اى بما يقاربه وقد يفسر
بما يشابهه اى القرآن فيما هو من خواصه اى القرآن قوله (فسواء) الخ شروع فى بيان
وجه اعجاز القرآن على اختلاف منهم (كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف
العجيب المخالف لما بعده) من الباب الثانى اى يعلمه (ففحاء العرب فى كلامهم فى المطالع
اى فى اوائل السور والقصص وغيرها) والمقاطع (اى الاواخر من السور والآيات
وغیرها فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن العظيم على وجه لم يعمد فى كلامهم
وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة (كما ذهب اليه بعض المتكلمين اول كونه)
اى القرآن (فى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله
كما ذهب اليه الجمهور) وفى حق بلاغة القرآن كلام طويل فى المواقف وشرحه ينفع
الرجوع اليه (او لمجموع الامرین) وهما ذكر بقوله للاسلوب البديع الخ وبقوله
اول كونه فى الدرجة العليا الخ (كما قال القاضى) ابو بكر الباقلانى والفرق بينهما ظاهر
فان الاعجاز فى الاول بمجرد صورة التركيب والاسلوب من غير البلاغة ورعاية مقتضى
الحال من التأكيد والتقديم والتأخير والفصل والوصل والثانى بالعكس فلذا قال
القاضى لباقلانى بجمع بينهما معا (او اصراف الله اياهم عن المعارضة مع القدرة) على
معنى ان العرب كان قادرًا على مثل القرآن قبل البعث لكن الله تعالى صرفهم عن معارضته
(كما ذهب اليه النظام وان) وصلىة (كان من سخييف الكلام) لان قوله تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
ابعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى (او صرفهم بأن سلبهم العلوم التى يحتاج
على بناء المجهول (اليها فى المعارضة ثبت) من باب الافعال والحاصل واعجازه بأى
وجه كان من هذه الوجوه المذكورة ثبت (نبوته) اى يدل دلالة واضحة قطعية على
ثبوت نبوته (عليه السلام) قال بعض الافاضل قوله ثبت اى القرآن ويجوز عود
الضمير الى اعجازه كونه حيث ثبت اعجازه كتابا بالهيا وهو ثبت نبوته عليه السلام فالاعجاز
يثبتها وقيل قولنا غير ما ذكر ان وجه اعجاز القرآن اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد
غلبهم سيغالون فى بضع سنين أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاثة الى التسع وقد

وقع كما خبر به وذلك كثير يعرف بتنبيح القرآن واخباراته عن الامور المستقبل الكاشنة
 على وضعها وقل اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامداد وتسمكوا
 في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا كما نقله السيد
 السند وغيره (على ان المعجزات) كشق القمر وينبوع الماء من بين اصابعه وارواء قريب
 من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسميهم
 في يده وحين الجذع وشكاية الناقة عن الحمل والجوع واظلال النعام فوقه وشهادة
 الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بنبوته وشهادة الناقة ببراءة صاحبها عن السرقة واخباره
 صلى الله عليه وسلم عن المغيات كرارا مرارا قوله (الغاية للقرآن) صفة المعجزات
 بمعنى ماعدا القرآن (وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك) وهو ظهور المعجزة وثبوتها
 (بينما تواتر) ومثال كونه متواترا كائن (كشجاعة على رضى الله عنه) حتى قيل
 في حقه اسد الله الغالب (وسهابة حاتم) الطائي (وهو) اى ذلك القدر المشترك
 (كاف في اثبات المطلوب) وهو ان له معجزات ظاهرات من جلستها شق القمر ونبع الماء
 من بين اصابعه وغيرهما من المعجزات (وسيرته عليه السلام المطهرة واحواله قبل النبوة
 وبعدها) كما فصلت في الكتب مثل الشفاء الشريف والمواهب اللدنية وغيرهما من كتب
 السير (وخلقه العظيم) على ما نص عليه القرآن الكريم بقوله تعالى واثق لعل خلق
 عظيم وقال في البردة فاق النبيين في خلق وفي خلقه (وبيانه للمعارف الآلهية والدقائق
 الحكيمة التي يعجز عنها أفاضل الحكماء مع انه عليه السلام نشأ) اى ولدو كبر بين قوم
 (غلب عليهم) وفي نسخة غلب فيهم (الجاهلية) لخروجهم عن دائرة شرايع الانبياء
 المتقدمة (ولم يمارس) من الممارسة وهى من باب المفاعلة بمعنى المعالجة والمزاولة يعنى
 السعى البالغ في تحصيل شئ (الخط والتعلم والتأدب من شمائله الكريمة التي بهت الالباب)
 اى كانت العقول متحيرة وفي نسخة اولو الالباب (هى اقوى دليل على نبوته صلى الله
 تعالى عليه وسلم) وبارك وكرم كآقال في البردة كفاك بالعلم فى الامى معجزة فى الجاهلية
 والتأديب فى اليم تذكرا ما قلنا فى شرح قول المصنف ومحمد خاتم الانبياء من انه ادعى
 فى هذه القضية شيئين احدهما كونه عليه السلام نبيا وثانيهما كونه عليه السلام خاتم
 الانبياء والمرسلين فلما اثبت كونه نبيا بما ذكر من النقلة والعقلية ارا دان يثبت كونه خاتم
 الانبياء فقال (واما كونه) عليه السلام (خاتم الانبياء) والمرسلين صلوات الله وسلامه
 على نبينا وعليهم اجمعين جاعلا قول المصنف ﴿ولانى بعده﴾ معطوفا على قول نفسه
 فى مقام عطف التفسير (فلقوله تعالى) جواب اما اى فثبت لقوله تعالى (ولكن

رسول الله وخاتم النبيين) اى و آخرهم الذى ختمهم على ان خاتم بكسر التاء هو قراءه
من عدا اعاصم من القراء وقرأ اعاصم بالفتح وهو اسم لما يختم به اى يطبع ويقال له الطابع
بفتح الباء وفى الصحاح الطبع الختم وهو التأثير فى الطين ونحوه والطابع بالفتح الخاتم والطابع
بالكسر لغة فيه فنقرأ وخاتم بالكسر اى بكسر التاء اراد انه عليه السلام فاعل الختم حيث
ختم النبيين ومن قرأ بالفتح اراد انه عليه السلام آخر النبيين لاني بعده حيث ختموا به وهم به
بنیان النبوة واعتد به كاعتد الكتاب بالخاتم ولما كان عليه السلام آخر النبيين صار بمنزلة
الخاتم بالنسبة اليهم حيث ختموا به فسمى خاتم النبيين كافي شيخزاده محشى الياضوى
(ولقوله) صلى الله تعالى عليه وسلم (لعللى رضى الله عنه انت منى بمنزلة هرون
من موسى) عليه السلام (الا انه لاني بعدى) اى فتفرق انت عن مشاهبة هرون
فى انه كان نبيا وانت لست بنبي لانه لاني بعدى ولما استدلل الشارح على كونه خاتم
الانبياء بكسر التاء بدليلين تقليين احدهما من الكتاب والاخر من السنة اراد الاستدلال
بدليل عقلى فقال (وقال اهل البصائر) اى الصوفيون (لما كان فائدة الشرع) الشريف
(دعوة) بالنصب خبر كان (الخلق) من قيل اضافة المصدر الى مفعوله (الى الحق)
اى الى توحيد الحق والطاعة والعبادة له (وارشادهم) بالنصب معطوف على دعوة
(الى مصالح المعاش) الدنيوى (و) الى مصالح (المعاد) الاخرى (واعلامهم)
بالنصب (الامور التى يعجز عنها قولهم) اى الخلق (وتقرير الحجج) جمع الحججة
(القاطعة وازالة الشبهة) بضم الشين جمع الشبهة (الباطلة) (الحال) انه (قد تكفلت
هذه الشريعة القراء) اى اليضاء والظاهرة المحمدية ادام الله اجراء احكامها الى يوم القيمة
بأن ينصرو ويوفق احكامها وبأن يدمر اعدائها (على) متعلق بتكفلت (الوجه الاتم
الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد) وان اعترض عليه كل عنيد اتباعا لكد شيطان
مريد (كما يفصح) بضم الياء تأييدا للدليل العقلى (عند قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا) قوله (فليسبق) جواب لما
(بعده حاجة للخلق) المكلف (الى بعث نبي) اى الى ان يبعث الله اليهم نبيا للارشاد
الى مصالح المعاش والمعاد فلذلك (ختم) على بناء المجهول (به) اى بمحمد عليه السلام
(النبوة والرسالة) فان قلت كيف كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم آخر الانبياء
وعيسى عليه السلام ينزل فى آخر الزمان اى بعد محمد عليه الصلوة والسلام قلت معنى
كونه آخر الانبياء لا نبأ احد بعده وعيسى عليه السلام ممن نبي قبله لا بعده وحين
ينزل ينزل عاملا على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ومصليا الى قبلته كانه بعض امته فلذا

قال الشارح (واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته صلى الله تعالى عليه وسلم فهو مما يؤكده كونه خاتم النبيين) والالم يكن تابعا له قال المصنف ﴿والانبياء﴾ كلهم ﴿معصومون﴾ بعصمة الله ﴿من الكفر﴾ والشرك بالاتفاق ﴿قبل الوحي﴾ اى قبل نزول وحى الله اليهم ﴿وبعد﴾ اى بعد الوحي ﴿ومعصومون ايضا﴾ من ﴿انواع﴾ الكبار ﴿اى الذنوب الكبيرة التى سبق ذكرها﴾ عدا ﴿اى قصدا قال الشارح﴾ والعصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم ﴿اى فى الانبياء﴾ (ذنبا) اصلا وذلك بناء على اصل الاشاعة من اسناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونها فاعلا مختارا (وعند الفلاسفة ملكة) اى العصمة ملكة توجب الطاعة (وتنفع الفجور) بالنصب مفعول تمنع وذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل كافي الحاشية الخلل الى (فأجمع اهل الملل) جمع الملة (و) اهل (الشرايع) جمع الشريعة كالفرائض والقرىضة (كلها على وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب) اى عن ان يكذبوا قصدا (فيما) اى فى شئ (دلت المعجزة على صدقهم فيه) اى فى ذلك الشئ وهو كائن (كدعوى الرسالة وما يفلونه) اى يفلونه الانبياء (من الله تعالى) الى الخلق بعد ثبوت رسالتهم بالدعوى وظهور المعجزة على أيديهم قال فى القصيدة النونية الانبياء بريئون اتقا فاعن كفرو كذب وعن فسق باعلان وعن كبار عدا عندا كثرة وخسة مثل تطفيف بأوزان يؤول القصص الحاكى لذنبهم بانه قبل وحى او نسيان (وفى جواز صدوره) اى الكذب عنهم فيما ذكر من دعوى الرسالة وما يفلونه من الله تعالى (على سبيل السهو والنسيان خلاف فتنه الا كثرون) وان جوزه البعض كاسيأتى والمراد من الاكثرين اكثر افاضل اهل الكلام وهم الاستاذ وكثير من الائمة الاعلام واتمامه له دلالة المعجزة على صدقهم فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو محال (وجوزه القاضى ابوبكر) الباقلانى مصيرامنه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له حامدا ليدواما كان من النسيان وقللت اللسان فلا دلالة لها اى للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالة المعجزة على صدق المعصوم (واما سائر الذنوب) اى ما عدا الكفر والكذب من الذنوب المتنوعة (فان كانت) هى (كبيرة فهم) الانبياء الكرام (معصومون عن تعدد) اى العمل قصدا (واما عن صدور هاسهوا وعلى سبيل الخطاه فى التأويل) والاجتهاد (فقال المصنف) القاضى عضد (فى المواقف انه جوزه الا كثرون) فلا يلزم من الجواز الوقوع (وقال العلامة الشارح) اى شارح المواقف اعنى

السيد الشريف الجرجاني (قدس سره والمختار) عندها هل التحقيق (خلافة) اى
 خلاف الجواز (وان كانت) عطف على قوله فان كانت الذنوب بماعدا الكفر والكذب
 (صغيرة فعن) اى فهم معصومون عن (الصفات المشعرة بالخسة) والدائنة (كسرقة
 لقمة وتطيف جبة عمدا او سهوا خلافا للمحافظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه اذا كان
 سهوا) ولكن (بشرط ان يشبهوا عليه) بالالهام او بالوحى او بالآية او غير ذلك (و
 هم معصومون (عن الصفات الغير المشعرة) بالخسة والدائنة (عمدا ايضا) اى كما كانوا
 معصومين عن المشعرة سهوا وعمدا ولكن هذا بعد البعثة على ماسأنى (كما ذكره العلامة
 التفتازانى فى شرح المقاصد لكن قال) اى التفتازانى (فى شرح العقائد) النسفية
 (واما الصفات فيجوز) اى يجوز صدورها عن الانبياء المعصومين (عمدا عند الجمهور)
 ولكن لا يلزم من الجواز الوقوع بالفعل (خلافا للجبائى واتباعه) فانه ذهب الى انه
 لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهوا والخطأ فى التأويل (ويجوز) اى صدور
 الصغيرة بماعدا المشعر (سهوا بالاتفاق الا ما) اى صغيرة (يدل على الخسة) ودناءة
 الطبيعة (كسرقة لقمة والتطيف بجبة) والتطيف بمعنى نقصان الكيل والوزن
 (لكن المحققين اشترطوا ان ينهوا) اى الانبياء وقت الصدور عنهم الذنوب الصغيرة
 سهوا والتنبية يكون من طرف الله (عليه) اى على ما صدر عنهم من الصفات (فينتهوا
 عنه) فورا (هذا كله) فى حق الصدور (بعد الوحى واما قبله) اى قبل الوحى (فلا
 دليل على امتناع صدور الكبيرة) عن المعصوم على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء
 عليهم السلام فى زمن نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا اى عمدا وسهوا وعن الصفات
 عمدا كما فى شرح المواقيت (ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة) عن الانبياء (قبل
 الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) عند خوف القتل والهلاك اذا اصر على
 الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب لقاء النفس الى التهلكة
 المنوعة عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ولكن هذا مردود بأن يقال ان اولى
 الاوقات للاحتراز عن الهلاك هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة المتبعين او عدمهم
 مع كثرة المعاندين مع ان ابراهيم عليه السلام الذى تحمل على جور نمرود وموسى عليه
 السلام الذى تحمل وصبر على جور فرعون فى الميدان فكيف لا واشد البلاء على الانبياء
 وان جاز ذلك يجوز فى حق ماعدا الانبياء عليهم السلام لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ
 ولا عاد فلا اثم عليه قوله (واذا تقرر) الجواب اجابى عن المخالف المجوز لصدور
 الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا والصفات عمدا بقصص الانبياء عليهم السلام كما تعلق

في القرآن والاحاديث والاثار حيث توهم لك صدور الذنب عنهم في زمان النبوة
فلذا قال (فانقل عن الانبياء مما كان يشعر بمعصية فما كان منقولا بطريق الآحاد) سواء
كان بالغريب او العزيز او المشهور المستفيض (فردود) لان نسبة الخطأ الى الرواة
أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء عليهم السلام كافي المواقف (وما كان بطريق التواتر
فصروف عن ظاهره ان امكن والا) اى وان لم يكن ممكنا (فمحمول على ترك الاولى)
لان النبي عليه السلام قد يشغل المرجوح وخلاف الاولى تشريعا لامتة او من صفات
صدرت عنهم سهوا او من قبيل الاعتراف بكونه ظلما منهم او من قبيل التواضع وهضم
النفس وغير ذلك من المحامل على ما صرح به في كليات ابي البقاء (او كونه قبل البعثة)
على سبيل الدور كقصة اخوة يوسف على تقدير انهم انبياء كما صرح به في الكليات
نقلنا عن التمديل انتهى كلام شرح العقائد (قلت هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله وآخره
من شوب التناقض) لان اوله يدل على جواز تعدد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه
والا لقال فمحمول على الصغيرة او على ترك الاولى (واختير في المواقف وشرحه انهم)
اى الانبياء (معصومون عن الكبائر مطلقا اى سهوا وعدا أو عن الصفات عدا) اسمع
(هذا) اما (المحقوق من المحدثين والسلف الصالح) فهم اتفقوا (على عصمتهم)
من ان يفعلوا شيئا (من الصفات عدا) اتفقوا على عصمتهم (من الكبائر مطلقا) سواء
كان عددا وسهوا (بعد البعثة) وما يشعر (بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى)
وهو اى ترك الاولى مما لا يليق بالنسبة الى مقاماتهم العالية التى لا فوقها مقام عا سوى ذلك
ولذا قال (فان حسنات الابرار سيئات المقربين) ثم بحث العصمة فان قلت ما معنى العصمة
في حق الانبياء عليهم السلام يعنى هل هي بمعنى انهم اذا ارادوا ان يفعلوا شيئا من الذنوب
فهم يجبرون جبرا معنويا على تركه ويسلب عنهم الرادة والاختيار ام لا قلت قال
الشيخ الماتريدي رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة اى الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال
صاحب البداية معناه يعنى معنى قول ابي منصور انها لا تجبره على الطاعة ولا تجزئه عن المعصية
بل هي اى العصمة لطف من الله عز وجل يحمل العبد على فعل الخير ويزجره عن فعل
الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء والعصمة والتوفيق كل منهما مندرج تحت
اللفظ اندراج الاختصاص تحت الاعم فافهم واقوى الدلائل على عصمة الانبياء
قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فقد اطاع الله فتأمل قال المصنف ﴿ وهم ﴾ اى
الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ﴿ افضل ﴾ اى كل واحد منهم افضل ﴿ من الملائكة
العلوية ﴾ اى السماوية قال في الكليات واسماء الملائكة كلها اعجمية الاربعة منكر

وأما وصفوا اى العشرة المبشرة لكونهم مبشرين دفعة واحدة اولاجل انهم بشروا
 بلفظ البشارة فافهم قال على القارى فى ملحقات شرح الفقه الاكبر وروى ابو داود
 والترمذى وصححه انه عليه السلام قال لا يدخل النار احد ممن بايع تحت الشجرة
 وقال عمر النسي فى العقائد ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام
 حين قال عليه السلام ابوبكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطحمة
 فى الجنة والزبير فى الجنة وعبدالرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة
 وسعيد بن زيد فى الجنة وابوعبيدة الجراح فى الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن
 والحسين رضى الله عنهم ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين
 من اهل الجنة والكافرين من اهل النار انتهى مع شرحه للعلامة التفتازانى ولعلى القارى
 فى آخر شرح الفقه الاكبر تفصيل فارجع اليه قال المصنف ﴿وكرامات الاولياء حق﴾
 اى ثابت وله اصل والاولياء جمع الولى وهو فى اللغة من الولى بمعنى القرب مطلقا وفى
 الاصطلاح هو العارف بالله اى بذاته وصفاته اى وبصفاته تعالى بحسب ما يمكن له على
 مقتضى درجته فى الولاية المواظب على الطاعات فقيه رد لمن يزعم انه اذا تقرب الى الله
 احديسقط عنه التكليف المحتجب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات
 على ما قاله التفتازانى فى شرح العقايد وأشار اليه الشارح بقوله (وهى) اى
 الكرامات (امور خارقة للعادة) اى عادة الله تعالى (تظهر على يد المؤمن المتقى) صفة
 المؤمن (العارف) صفة بعد صفته (بالله وصفاته المتوجه) صفة ثالثة له (بكلية قلبه
 الى جناب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز) الكرامة (عن المعجزة
 وبالصفات المذكورة للمؤمنين) وهى الاتقاء والمعرفة بالله وصفاته والتوجه بكلية
 قلبه الى جناب قدسه يمتاز الكرامة (عن الاستدراج) هو ادخال الله تعالى العبد
 فى العقوبة على سبيل التدريج وفى القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج
 على الارض واستدراج الله تعالى العبدانه كلما جد خطيئته جدد له نعمة وانساه الاستغفار
 وان يأخذ قليلا قليلا ولا يباغته وقيل المستدراج المستدعى مهلكته مشتق من الدراج
 وهو الهلاك كما صرح به الخليلى بعبارة (كايقم) الاستدراج (لبعض الفساق والظلمة
 بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة فى غيهم حتى يأتهم امر الله) اى عذاب الله
 اواجهه (وهم) الواو حالية (غافلون) عن آياته (كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به)
 اى وعظوا به (ففتحنا عليهم ابواب كل شئ) من انواع (النعم حتى اذا فرحوا) اعجبوا
 (بما اتوا اخذناهم بقتة فاذا هم مبلسون) متخيرون آيسون من رجة الله ومنه ابليس

(قطع دابر) اى آخر (القوم الذين ظلموا) قال فى تفسير الوجيز اى غابرههم الذى
تخاف فى آخر القوم والمعنى استوصلوا بالهلاك فلم يبق منهم باقية (والحمد لله رب العالمين
على هلاك الظالمين) (وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذارأيت) انت (الله
يمطى العبد ما يحب) (الحال (هو مقيم على المعصية) وفى نسخة على معصية (فانما ذلك)
الحال (استدراج ثم تلا) اى قرأ النبي عليه السلام قوله تعالى (فلما نسوا ما ذكرناه
الاية) اى الى آخر الاية قوله (وعن المعونة) عطف على قوله عن الاستدراج اى
وتمتاز ايضا عن المعونة (وهى) اى المعونة (ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم)
اى عند كون عوام المسلمين مضطرين كما يخلق الله تعالى على يد المظلوم من الخوارق
احيانا ليخلص من يد الظالم فلا يخلو هذا من نوع كرامة كما قال الشارح (تحليه صالهم)
اى لاجل تخليصهم (من المحن) جمع المحنة بمعنى المشقة (و) من (البلاء) جمع البلية
نعوذ بالله منها (والاستاذ ابو اسحق) الاسفرانى والحلي (مناو المعتزلة) سوى
الحسين البصرى منهم (ينكرون كرامات الاولياء) فيه تحقيق بعض الافاضل
بأن قال اى ينكرون وقوعها واما جوازها فلا ينكره الاستاذ ولا المعتزلة فالاستاذ
فى الجواز مع المعتزلة بل فى الوقوع كافى المواقف وقال فيه وفى شرحه ان ابا الحسين
من المعتزلة مع اصحابنا اى فى القول بجوازها ووقوعها وقالوا فى علة انكارهم (اذ تشبه)
اى الكرامات حينئذ (بالمعجزة) لانها خارقة للعادة مثلها فالفارق بينهما ورد هذا
الاعتلال (بأنها) اى الكرامة (تمتاز) وتفترق (عنها) اى عن المعجزة (بدم)
اى بسبب عدم (مقارنتها التحدى) مرعناه فى بحث المعجزة (و) تمتاز ايضا (بأنها)
اى بسبب انها اى الكرامة التى هى عبارة عن الخوارق للعادة (تكون معجزة للنبي عليه
السلام) تكون (كرامة للولى الذى) هى اى الكرامة (ظهرت على يده) ثم كما قد قيل
مادليل قول المصنف وكرامات الاولياء حق فقال (والدليل على حقيقتها) اى كونها
حقا ثابتا لآلها مصدرية وقوع (قصة مريم) ام عيسى عليه السلام (وهى) اى قصتها
ما ذكره الله تعالى فى قوله عز وجل (كلما) اى كل وقت (دخل عليها) اى على مريم
ـ زكريا) فاعل دخل (المحراب) اى فى المحراب قيل بنى لها محرابا فى المسجد اى غرفة
تصعد اليها بسلام والمحراب اشرف المجالس ومقدمها كأنها وضعت فى موضع من بيت
المقدس او كانت مساجدهم تسمى المحاريب روى ان زكريا لا يدخل عليها الا هو
وحده فاذا خرج غلق عليها سبعة ابواب فكلما دخل (وجد عندها رزقا) اى نوما
منه غير معتاد اذ كان ينزل ذلك من الجنة وكان يجد عندها فى الصيف فاكهة الشتاء

وفي الشتاء فأكهد الصيف ولم ترضع ثديا قط قال كأنه قيل فاذا قل زكريا عليه السلام عند مشاهدة هذه الآية فقيل (قال يا مريم أنى لك هذا) أى من اين يحى لك هذا الذى لا يشبه ارزاق الدنيا وهوات في غير حينه والابواب مغلقة عليك لاسيلا للداخل به اليك (قالت) مريم وهى صغيرة لا قدرة لها على فهم السؤال ورد الجواب قيل تكلمت وهى صغيرة كما تكلم عيسى وهو فى المهد (ومن عند الله) فلا تعجب ولا تستبعد (ان الله يرزق من يشاء) ان يرزقه (بغير حساب) أى بغير تقدير لكثرة او بلا محاسبة او من حيث لا يحتسب وفى الآية دليل على جواز الكرامة للاولياء (عن النبي) صلى الله تعالى عليه وسلم انه جاع فى زمن قط فأهدت له فاطمة رضى الله عنها رغيفين وبضعة لحم آثرت بها فرجع بها اليها وقال هلمى يا بنية فكشفت عن الطبق فاذا هو مملو خبزاً ولحماً فبهتت وعلمت انها نزلت من عند الله فقال لها صلى الله تعالى عليه وسلم أنى لك هذا فقالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فقال صلى الله تعالى عليه وسلم الحمد لله الذى جعلك شبيهة بسيدة بنى اسرائيل ثم جمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عليا والحسن والحسين رضى الله عنهم وجمع اهل بيته عليه فأكلوا وشبعوا وبقي الطعام كما هو فافسحت فاطمة رضى الله عنها على جيرانها * وقد ظهر على السلف رضى الله عنهم من الصحابة والتابعين ثم على من بعدهم من الكرامات كذا فى روح البيان لمختصم ان جهة الاستدلال ان ما شاهده زكريا عليه السلام عند مريم من الخوارق للعادة وهى ليست بنبي حتى يكون ذلك معجزة بل هى من الاولياء فكان ذلك كرامة ظهرت على يدها قوله (وأصف بن برخيا) عطف على قوله قصة مريم أى وقصة آصف ابن برخيا وهو وزير سليمان عليه السلام وقصته آتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد سليمان عليه السلام طرفه والقدر بينهما شهران مع ان آصف لم يكن نبيا (وماتوا تر عن غيرهما) أى غير مريم وآصف (من اولياء امة محمد عليه السلام بحيث لا يستطيع أى لا يقدر (العاقل انكاره وقلم يكون) الانكار (لما يشاهد) العاقل (بعضها او بتواتر لديه) أى عند العاقل (بحيث يمتنع عنده) أى العاقل (تواطىء) أى اجتماع (المنجبرين على الكذب) أى على ان يكذبوا فيه كما حكى عن ابى عنوان الواسطى قال انكسرت السفينة وبقيت أنا وامرأتى اياما على لوح وقد ولدت فى تلك الحالة صبية فصاحت بى فقالت يقلتى العطش فرفعت رأسى فاذا رجل فى الهواء جالس وفى يده سلسلة من ذهب وفيها كوز من ياقوت احمر وقال هاك اشربا قال فاخذت الكوز وشربنا منه فاذا هو اطيب من المسك واحلى من العسل فقلت من أنت يرحمك الله قال انا عبد

لمولاء فقلت بهم وصلت الى هذا قال تركت هواي لمرضاته فأجلسني في الهواء ثم غاب
عني فلم أره كذا في روح البيان قال المصنف ﴿يكرم﴾ من باب التفعيل ﴿الله﴾ فاعل
يكرم ﴿يها﴾ أي بتلك الكرامات ﴿من﴾ مفعول يكرم ﴿يشاء﴾ ويختص برجته من
يريد ﴿قال الشارح﴾ (فيه) أي في قول المصنف يكرم الله بها الخ (أشعار بوجه تسميتها
أي الكرامات) (بالكرامات) إذ الكرامة حينئذ ما يكرم الله بها من يشاء يعني ما به
تكريم الله لآوليائه فيكون ما به التكريم كرامة كما كان ما به التفضيل فضلا وفضيلة
ولوقال المصنف في مقام ما قال آنفا (يكرم الله بها من يريد ويختص برجته من يشاء
لكان أوفق لنظم القرآن) وكان اقتباسا خالصا قال المصنف (والكفر عدم الإيمان)
وهو أي الكفر اعم من التكذيب شموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب قال
السيلكوتي بمقول المصنف عدم الإيمان هكذا عن من شأنه الإيمان فالمنكر والمتردد
والخالي الذهن عن التصديق والانكار كافر فلا واسطة بين الإيمان والكفر سواء فسر
الإيمان بالتصديق فقط او مع الاقرار او مع العمل كما هو عند الخوارج واما عند
المعتزلة فالكفر عندهم عدم التصديق فقط والإيمان بمجموع الأمور الثلاثة والفسق أي
ارتكاب الكبيرة واسطة بين الإيمان والكفر انتهى قال الشارح ﴿و﴾ الإيمان ﴿هو﴾
ما يطلق عليه لفظ الإيمان (في اللغة التصديق) أي هو عبارة عن التصديق مطلقا
(لقوله تعالى) في سورة يوسف حكاية عن أخوة يوسف (وما انت بمؤمن لنا)
ولو كنا صادقين (أي مصدق لنا) الإيمان (في الشرع هو) ﴿التصديق بما علم﴾
عبي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿الباء للتعدي﴾ ضرورة ﴿أي قطعاً﴾ يعني إذا لم
يعلم بحيثه به قطعاً لم يجب على المؤمن التصديق به اعلم ان هذا التفسير مطابق لما قال السيلكوتي
فالوجه تفسير الضرورة بالقطع سواء كان بديهية او نظرية فانهم (تفصيلاً) وهو
ان يصدق بكل واحد واحد من الأحكام الشرعية بأنه حق فانهم (فيما علم تفصيلاً
واجبالاً فيما علم اجبالاً هذا) أي كون الإيمان هو التصديق فقط (مذهب الشيخ أبي
الحسن الأشعري واتباعه) والشارح منهم (والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة
عليه) أي على التلفظ (شرط) أي شرط كون الإيمان معتبر بالشرط وجوده
كالوضوء للصلاة التي هي الأفعال والأركان المخصوصة (فنأخذ) أي ترك (به)
أي بالتلفظ بتلك الكلمتين وارجع بعضهم الضمير إلى التصديق بما علم الخ (فهو كافر
مخلد في النار ولا ينفعه) الضمير المنصوب راجع إلى من في فنأخذ (المعرفة القلبية)
وان كانت يقينية كمرقة زوجية الأربعة مثلاً (من غير ادعان وقبول) أي خضوع

واقرار قال في القاموس اذعن خضع وذل واقر فالمعنى الاول والثالث يصلحان
 في هذا المقام فتدبر قوله (فان) الخ تمثيل لادليل (من الكفار من كان يعرف الحق
 يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا) كآبي جهل الذي قال تعالى في حقه فبئس مثوى
 المتكبرين وصيغة الجمع اعني المتكبرين ايذانا لشدة عناده وكثرة كبره فورده خاص
 وان كان متعلقه علما وما كان مورده ومتعلقه عاما ما ذكره الشارح بقوله (كما قال الله
 تعالى وجمدوا بها) اي بالآيات (واستيقنتها) اي وقد استيقنتها لان الواو للحال
 (انفسهم ظلما) اي للظلم على انفسهم (وعلوا) اي ترفعا وتكبيرا ثم اقول اني رأيت ذكر
 بحث جزئي في هذا المقام مناسبا لانه يتضمن به معنى كلمة الايمان لغة واصطلاحا وذلك
 البحث من اليساوي وذلك افيد من عبارة الشارح والسيكوتي وهو قوله الايمان في اللغة
 عبارة عن التصديق واما في الشرع فالتصديق بعلم محيي الخ ومجموعه ثلاثة امور اعتقاد
 الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج ومن اخل
 بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق
 وفاقا وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة ثم
 اختلفوا في مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود اولاب من اقراران الاقرار به
 ولعل الحق الثاني لانه تعالى ذم المعاندين اكثر من ذم الجاهلية المقصرون للمانع ان يجعل
 الذم للانكار لعدم الاقرار انتهى (والدليل على خروج التلفظ بكلمتي) متعلق بالتلفظ
 (الشهاداتين عن) متعلق بخروج (الايمان) الخ قال في شرح العقائد وذهب
 جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
 في الدنيا لما ان التصديق القلبي امر باطن لا بدله من ثلاث فمن صدقه اي جاء به النبي عليه
 السلام من عند الله ولم يقربه بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام
 الشرع انتهى قوله (قوله تعالى) خبر المبتدأ اعني قوله والدليل (اولئك كتب في قلوبهم
 الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله
 عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب) على بناء المجهول (فيها) اي في هذه
 الايات والاحاديث (وفي نظائرها) وامثالها (الغير المحصورة) لفرط كثرتها وزيادة
 وفترتها (الايمان) نائب الفاعل لنسب (الى القلب فدل ذلك) اي ان نسب الايمان اليه
 (على انه) اي الايمان (فعل القلب) لافعل الجوارح الخارجية (وهو التصديق)
 قال الكليني تحييص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الايات والحديث
 فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللساني ولا العمل بالجوارح

جزأ من الإيمان انتهى * لما فرغ من الكلام في التلطف بكلمتي الشهادتين الذي هو الاقرار
باللسان بأنه شرط لاركن شرع في الكلام في العمل هل هو جزء ام لا يقال (و العمل
خارج عنه) اى عن التصديق (لحيثه) اى العمل حال كونه (مقروفاً بالإيمان معطوفاً)
من قبيل تعدد الحال (عليه) اى على الإيمان (في عدة) بتشديد الدال مع كسرة العين
(مواضع من الكتب) اى في محلات متعددة من الكتب الكلامية والتفسيرية مثاله
كأن (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) هذه الآية كاتدل على ان العمل
ليس جزأ من الإيمان كذلك تدل على انه اى العمل ليس نفس الإيمان كاهو مذهب
الخوارج وعبد الجبار والجباى وابنه واكثر معتزلة بصرة لان الثبوت لا يعطف
على نفسه كما قال الشارح (فان الجزء لا يعطف على كلفه فلا يقال جاء القوم) هذا كل
(وافرادهم) هذا جزؤه (ولا) يقال ايضا (عندى العشرة وآحادها وتفصيل
المقام) اى مقام كون العمل خارجاً عن الإيمان (ان ههنا أربعة) بالنصب (احتمالات)
الاحتمال (الاول ان يعمل) على بناء المجهول (الاعمال جزأ من حقيقة الإيمان
داخلة في قوامه) اى الإيمان (وحقيقته) اى الإيمان (حتى يلزم من عدمها) اى
عدم الاعمال (عدمه) اى عدم الإيمان (وهو مذهب المعتزلة) اى جمهورهم (و)
الاحتمال (الثاني ان تكون) الاعمال (اجزاء عرفية) كأنه (للإيمان) لا اجزاء
داخلة في قوام الإيمان حقيقة (فلا يلزم من عدمها) اى الاعمال التى هى اجزاء عرفية
(عدمه) اى الإيمان مثاله ونظيره كأن (كايعد في العرف الشعر) اى شعر البدن
(والغفر) من اصابع اليدين والرجلين (و) ذات اليد (والرجل اجزاء
لزيد مثلاً ومع ذلك لا يقال بانعدام) متعلق بلا يقال (زيد بانعدام) اى بسبب انعدام
(احده هذه الامور) التى سبق ذكرها آنفاً يعنى الشعر والظفر الخ (وكالاغصان
والاوراق للشجرة لانها تعد جزأ منها) اى من الشجرة (و) الحال انه (لا يقال
تعدم) الشجرة (بانعدامها) اى بسبب انعدام الاغصان والاوراق (وهذا)
اى عدا الاغصان والاوراق جزأ من الشجرة (مذهب السلف كما ورد في الحديث
الصحيح الإيمان بضع) بكسر الباء ما بين الثلاث الى التسع (وسبعون شعبة
اعلاها) اى الشعب (قول لاله الا الله وادناها اماطة) اى ازالة (الاذى) كالخجر
والمدر والشوك (عن الطريق) وانما وصل بعن دون من لان عن موضوعه للتباعد الكلى
(فكان لفظ الإيمان عندهم) اى السلف (موضوعاً للقدر المشترك) وهو الصدق
(بين التصديق وبين مجموع التصديق والاعمال) قال في شرح المواقف هذا اى قوله

الايمان بضع الخ دليل من قال ان الايمان فعل الطاعات باسرها ومن قال انه مركب
 من التصديق والاقرار والعمل جميعا والجواب ان المراد شعب الايمان لانفس الايمان
 فان امانة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤلف
 بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف انتهى (فيكون اطلاقه) اى الايمان
 (على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كان الاعتبار في الشجرة
 المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها والشعب) اى
 الاغصان والاوراق (فلا يطلق الانعدام عليها) اى على الشجرة (ما) اى مدة (ما
 بقى الساق) قائما متصلا بالاصل (وقس عليه الانسان المعين كزيد) فانه وان قطع شعره
 وظفره بل يده ورجله لا يطلق عليه لفظ الانعدام مادام بدنه موجودا (بالتصديق)
 كائن (بمنزلة اصل الشجرة والاعمال) كائنة (بمنزلة فروعها واغصانها فادام الاصل)
 اى فادام التصديق الذى هو بمنزلة اصل الشجرة (باقيا) فى القلب (يكون الايمان
 باقيا وان) وصية (انعدم) بالترك (شعبها) اى الاعمال الصالحة (كما تقدم تمثيله
 بالشجرة) متعلق بالتمثيل (و) الاحتمال (الثالث ان يجعل) على بناء المجهول (الاعمال)
 نائب الفاعل ليحتمل (آثارا خارجة عن الايمان مسببة) اسم مفعول (له) اى للايمان
 (ويطلق) اى وبأن يطلق (عليها) اى على الاعمال (لفظ الايمان مجازا) مرسلا
 بعلاقة السببية (ولا مخالفة بينه) اى بين الاحتمال الثالث (وبين الاحتمال الثانى)
 الا يوجد المخالفة بينهما (بأن يكون اطلاق اللفظ عليها) اى على الاعمال (حقيقة)
 عرفية على الاحتمال الثانى (او مجازا) على الاحتمال الثالث (وهو بحث لفظى) فان من يرى
 كون الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبينه اى وبين الاعمال يكون الاطلاق
 على الاعمال عنده اى عند من يرى كون الايمان الخ حقيقة ومن لا يرى وضعه الا للتصديق
 الذى هو سببها يكون اطلاقه اى اطلاق لفظ الايمان عليها اى على الايمان مجازا عنده
 اى عند من لا يرى الخ (و) الاحتمال (الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه) اى عن الايمان
 (بالكلية) لا اجزاء داخلية فى حقيقته ولا اجزاء عرفية ولا آثارا مسببة له ليظهر
 التقابل بينه وبين ما سبق كله اى كل واحد من الاحتمالات الثلاث (ومن القائلين
 بهذا الاحتمال الرابع من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
 وهو مذهب بعض الخوارج) اقول ان كان مراده ان المعصية لا توجب خروج
 المؤمن العاصى عن دائرة الايمان فسلم وان كان مراده ان كل معصية يصدر عن
 المؤمن العاصى فإيمانه يوجب عدم عذابه ولو موقتا فممنوع (واعلم ان الاسلام

هو الانقياد الظاهر) فيصح ان يعبر عنه بالاسلام الظاهر اختصارا (وهو التللفظ بالشهادتين)
 اى بكلمتى الشهادتين (والاقرار بما يترتب عليهما) اى على تلك الشهادتين من
 احكام الدين فانه اى فان انكار ما يترتب عليهما فى المعنى رجوع من التللفظ بالشهادتين
 فيستلزم التردد فتأمل (والاسلام الكامل الصحيح) بخلاف الاسلام الظاهر فانه اى
 الكامل (لا يكون الامع الايمان والاتبان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم
 والحج) وذلك لقوله عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام
 الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة
 وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا (وقد ينفك) اى يفترق وينفصل
 (الاسلام الظاهر) اى الاسلام الذى هو الانقياد الظاهر لا الاسلام الكامل الصحيح
 (عن) متعلق بنفك (الايمان كاقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل) لهم يا محمد
 (لم تؤمنوا ولكن قولوا) يا ايها الاعراب (أسلنا) مكان قولكم آمنا اى انقدا
 ظاهرا قال السيد السند قدس سره هذه الآية تدل على ان الايمان ليس فعل اللسان
 بل فعل القلب وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
 بمؤمنين يدل عليه فقد اثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى انتهى (ويصح ان يكون
 الشخص مسلما فى ظاهر الشرع) وتجربى عليه وله الاحكام للاسلامية (و) الحال انه
 (لا يكون مؤمنا فى الحقيقة) لما انه ليس فى قلبه التصديق القلبى والله يعلمه كما هو عليه
 يناسب هنا ان اذكر لك ما قاله السيد السند قدس سره من ان الايمان على خمسة اقسام
 ايمان مطبوع وايمان مقبول وايمان معصوم وايمان موقوف وايمان مردود اما الايمان
 المطبوع فهو ايمان الملائكة واما الايمان المقبول فهو ايمان الانبياء (واما الايمان المعصوم
 فهو ايمان المؤمنين واما الايمان الموقوف فهو ايمان المتدعين واما الايمان المردود
 فهو ايمان المنافقين انتهى (واما الاسلام الحقيقى) الخ قال بعض الافاضل الظاهر
 ان المراد به الاسلام الكامل ففيه شائبة التكرار فتأمل انتهى اقول هو اى ما عبر عنه
 بالاسلام الحقيقى الاسلام الصحيح الكامل الذى سبق منه قريبا حاصله ان الاسلام
 الحقيقى اخص مطلقا من الايمان الحقيقى اذ من صدق النبى فيما جاء به بلسانه فهو مؤمن
 عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الشرع وهذا اختيار الشيخ ابى منصور
 ومذهب الجمهور كما يظهر بالرجوع الى ما سبق والنصوص متعاضدة لذلك قاله الفتازانى
 فى شرح العقايد هذا اذا دخل التللفظ بالشهادتين فى الاعمال والاؤمن عند الناس ايضا
 لكن الادخال لازم لاتفاقهم على ان الايمان والاسلام واحد قال الفتازانى فى شرح
 العقايد وبالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم ومسلم وليس

قوله اى انقدا الخ
 تفسيرنا اسلمنا لا آمنا
 فافهم (منه)

الايمان بضع الخ دليل من قال ان الايمان فعل الطاعات باسرها ومن قال انه مركب
 من التصديق والاقرار والعمل جميعا والجواب ان المراد شعب الايمان لانفس الايمان
 فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤلف
 بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف انتهى (فيكون اطلاقه) اى الايمان
 (على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة
 المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها والشعب) اى
 الاغصان والاوراق (فلا يطلق الانعدام عليها) اى على الشجرة (ما) اى مدة (ما
 بقى الساق) قائما متصلا بالاصل (وقس عليه الانسان المعين كزيد) فانه وان قطع شعره
 وظفره بل يده ورجله لا يطلق عليه لفظ الانعدام مادام بدنه موجودا (بالتصديق)
 كأن (بمنزلة اصل الشجرة والاعمال) كأنه (بمنزلة فروعها واغصانها فادام الاصل)
 اى فادام التصديق الذى هو بمنزلة اصل الشجرة (باقيا) فى القلب (يكون الايمان
 باقيا وان) وصلى (انعدم) بالترك (شعبها) اى الاعمال الصالحة (كما تقدم تمثله
 بالشجرة) متعلق بالتمثيل (و) الاحتمال (الثالث ان يجعل) على بناء المجهول (الاعمال)
 نائب الفاعل ليحمل (آثارا خارجة عن الايمان مسببة) اسم مفعول (له) اى للايمان
 (ويطلق) اى وبأن يطلق (عليها) اى على الاعمال (لفظ الايمان مجازا) مرسلا
 بعلاقة السببية (ولا مخالفة بينه) اى بين الاحتمال الثالث (وبين الاحتمال الثانى)
 الا يوجد المخالفة بينهما (بأن يكون اطلاق اللفظ عليها) اى على الاعمال (حقيقة)
 عرفية على الاحتمال الثانى (او مجازا) على الاحتمال الثالث (وهو بحث لفظى) فان من يرى
 كون الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبينه اى وبين الاعمال يكون الاطلاق
 على الاعمال عنده اى عند من يرى كون الايمان الخ حقيقة ومن لا يرى وضعه الا للتصديق
 الذى هو سببها يكون اطلاقه اى اطلاق لفظ الايمان عليها اى على الايمان مجازا عنده
 اى عند من لا يرى الخ (و) الاحتمال (الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه) اى عن الايمان
 (بالكلية) لا اجزاء داخلية فى حقيقته ولا اجزاء عرفية ولا آثارا مسببة له ليظهر
 التقابل بينه وبين ما سبق كله اى كل واحد من الاحتمالات الثلاث (ومن القائلين
 بهذا الاحتمال الرابع من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
 وهو مذهب بعض الخوارج) اقول ان كان مراده ان المعصية لا توجب خروج
 المؤمن العاصى عن دائرة الايمان فسلم وان كان مراده ان كل معصية يصدر عن
 المؤمن العاصى فإيمانه يوجب عدم عذابه ولو موقتا فممنوع (واعلم ان الاسلام

هو الانقياد الظاهر) فيصح ان يعبر عنه بالاسلام الظاهر اختصارا (وهو التلفظ بالشهادتين)
 اى بكلمتى الشهادتين (والاقرار بما يترتب عليهما) اى على تلك الشهادتين من
 احكام الدين فانه اى فان انكار ما يترتب عليهما فى المعنى رجوع من التلفظ بالشهادتين
 فيستلزم التردد فتأمل (والاسلام الكامل الصحيح) بخلاف الاسلام الظاهر فانه اى
 الكامل (لا يكون الامع الايمان والاتبان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم
 والحج) وذلك لقوله عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام
 الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة
 وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا (وقد ينفك) اى يفترق وينفصل
 (الاسلام الظاهر) اى الاسلام الذى هو الانقياد الظاهر لا الاسلام الكامل الصحيح
 (عن) متعلق بنفك (الايمان كمال الله تعالى قالت الاعراب آمن اقل) لهم يا محمد
 (لم تؤمنوا ولكن قولوا) يا ايها الاعراب (أسلمنا) مكان قولكم آمنا اى انقذنا
 ظاهرا قال السيد السند قدس سره هذه الآية تدل على ان الايمان ليس فعل اللسان
 بل فعل القلب وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
 بمؤمنين يدل عليه فقد أثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى انتهى (ويصح ان يكون
 الشخص مسلما فى ظاهر الشرع) وتجربى عليه وله الاحكام لاسلامية (و) الحال انه
 (لا يكون مؤمنا فى الحقيقة) لما انه ليس فى قلبه التصديق القلبى والله يعلمه كما هو عليه
 يناسب ههنا ان ذكر لك ماقاله السيد السند قدس سره من ان الايمان على خمسة اقسام
 ايمان مطبوع وايمان مقبول وايمان معصوم وايمان موقوف وايمان مردود اما الايمان
 المطبوع فهو ايمان الملائكة واما الايمان المقبول فهو ايمان الانبياء (واما الايمان المعصوم
 فهو ايمان المؤمنين واما الايمان الموقوف فهو ايمان المتدعين واما الايمان المردود
 فهو ايمان المنافقين انتهى (واما الاسلام الحقيقى) الخ قال بعض الافاضل الظاهر
 ان المراد به الاسلام الكامل ففيه شأبة التكرار فتأمل انتهى اقول هو اى ما عبر عنه
 بالاسلام الحقيقى الاسلام الصحيح الكامل الذى سبق منه قريبا حاصله ان الاسلام
 الحقيقى اخص مطلقا من الايمان الحقيقى اذ من صدق النبى فيما جاء به بلسانه فهو مؤمن
 عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الشرع وهذا اختيار الشيخ ابى منصور
 ومذهب الجمهور كما يظهر بالرجوع الى ما سبق والنصوص متعاضدة لذلك قاله الفتازانى
 فى شرح العقائد هذا اذا دخل التلفظ بالشهادتين فى الاعمال والا فؤ من عند الناس ايضا
 لكن الادخال لازم لاتفاقهم على ان الايمان والاسلام واحد قال الفتازانى فى شرح
 العقائد وبالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم ومسلم وليس

قوله اى انقذنا الخ
 تفسيرنا اسلمنا لا آمنا
 فافهم (منه)

مؤمن ولا نفي بوحدها سوى هذا انتهى ومعلوم ان المتبادر من الحكم حكمتنا فقط
 لا الشامل لحكمه تعالى والا فالصدق بقلبه التارك للأعمال مؤمن عنده فتأمل قوله
 (المقبول) صفة بعدها قوله الاسلام (عند الله تعالى فلا ينفك) اى الاسلام الحقيقي
 الخ (عن الايمان الحقيقي) دلالة هذا على عموم الاسلام الحقيقي مطلقا من الايمان
 الحقيقي اذ يقال لا ينفك الحيوان عن الانسان ولا يقال عكسه اذ الانسان ينفك عنه
 في الفرس مثلا كما يوقنك الرجوع الى بحث العرض اللازم من علم الميزان مع ان العموم
 بالعكس فتأمل (بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال) فيوجد
 الايمان الحقيقي ولا يوجد الاسلام الحقيقي لتركة الأعمال فنقول يوجد مؤمن غير
 مقبول الاسلام عند الله فلا يبقى في النار اذا دخل فيها فافهم (واعلم انه لو فسر التصديق
 المعبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم) اى بالتصديق الذي هو احد قسمي العلم وهما
 اى القسمان التصور والتصديق (فلا بد) جواب لو (من اعتبار قيد آخر) قد صرح فيما
 سبق بأن ذلك القيد هو التافظ بكلمتي الشهادة مع القدرة فالمراد به التسليم والالتقياد
 الظاهر ان يكون الايمان حينئذ تصديقا بالجنان قوله (ليخرج) ما ترتب على القيد
 المذكور اى يلزم ذلك القيد ليخرج (الكفر العنادي) المشار اليه بالآية السابقة
 وبقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم (كأمر) بقوله ولا ينفعه المعرفة القلبية
 بدون الاذعان (اليه) اى الى ذلك الاعتبار (الاشارة) في قوله تعالى وجحدوا بها
 الآية (وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والالتقياد) الاختياريين. (وجعله)
 اى القيد الآخر (ركنا في الايمان) لاشراط خارجا (والاقرب ان يفسر) على بناء
 المجهول (التصديق) المأخوذ في مفهوم الايمان (بالتسليم الباطني والالتقياد القلبي)
 الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس والتفسير للتصديق بهذا المعنى مما اشار اليه
 الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه (ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب)
 انت (باختيارك الصدق) بالنصب مفعول تنسب (الى احد وهو) اى ما قيل (يحوم)
 اى يدور (حول ذلك وان لم يصب) من اصاب يصيب (الحز) بالزاي المعجمة اى
 مكان الحز وهو القطع والجزم قال المصنف **ولا يكفر** على بناء المجهول اى لا ينسب
 الى الكفر **احد** فيكون احد بالرفع نائب الفاعل لا يكفر وفي نسخه ولا تكفر
 احدا **من اهل القبلة** قال المولى خسر وفي المرأة المشهور التكفير والاكفار اصح
 وافصح انتهى وقال الخيال هذه القاعدة معناها انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية
 اذ لا نزاع في تكفير من أنكر ضروريات الدين ثم هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض

متابعيه واما البعض الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل وقال الخليل انما لا يكفر احد منهم لان المسائل التي اختلفوا فيها ككون الله تعالى عالما بعله وموجدا للفعل العبد وغير متميز ولا في جهة وككونه مرتباً اولاً لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها اى في تلك المسائل ولا الصحابة ولا التابعون فعمل ان صحة الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في هذه المسائل وان اخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الاسلام انتهى وقال في المرأة الا كفاراً انما يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة تشبه الدليل وخفي فسادها بحيث يخرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل مؤول عند الآخر قاتلاً قال الشارح (وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقاداً جازماً خالياً عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما) اى الاعتقاد او النطق بالشهادتين (لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لعل) كاشة (في لسانه) كالاخرسية او العقدة المانعة عنه وغيرها (اول عدم التمكن منه) اى من النطق (بوجه من الوجوه) اى بسبب من الاسباب المانعة عن التمكن قال المصنف (الا) يكفر احد (بما) اى بسبب شئ (فيه) اى في ذلك الشئ قال الشارح اى بما اى بشئ يعلم منه اى من ذلك الشئ (نفي الصانع القادر المختار) قال الشارح (ذكره) اى ذكر المصنف لفظ المختار (بعد القادر لان الاختيار الذى اثبته الفلاسفة) اى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل (ليس) هو (اختياراً عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذى يثبت المتكلمون اعنى) به (صحة الفعل والترك) اى رأيت هنا نوع بسط مناسباً بأن اقول الاختيار الذى اثبته الفلاسفة اعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما مر آتفاً ذكره الشارح في اواسط شرح قول المصنف فهو عالم بجميع المعلومات والقدرة عندهم اى عند الفلاسفة عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ذكره الشارح ايضا في اول شرح قول المصنف قادر على جميع الممكنات فذكر كل واحد منهما يفنى عن ذكر الآخر فيكون عياداً وهو لا يرد علينا اذ لم نر هذا المعنى بل مراد به اى بالاختيار صحة الفعل والترك والمختار بهذا المعنى اى ما يصح منه الفعل والترك اخص من القادر لان القادر على الشئ والفاعل له اضطراراً قادر عليه غير مختار فيه لانه لا يصح منه في هذا الشئ الا الفعل والعام لا يفنى ذكره عن ذكر الخاص ولذا ذكره بعده قال العصام لا وصمة في اغناء المتأخر عن المتقدم بخلاف المتقدم عن المتأخر فانه قبيح هذا مراده لكن اقول معنى القدرة عندنا هو معنى الاختيار الذى اتى به هنا اعنى صحة

قوله فالصواب الخ
 اللهم الان يقال انه
 حل القدرة في كلام
 المصنف على الكون
 بحيث ان شاء فعل
 وان لم يشاء لم يفعل
 وهذا معنى القدرة
 عند الحكماء وهم
 يقولون ان مقدم
 الشرطية الاولى دائم
 الوقوع بالنسبة الى
 وجود العالم وبالنسبة
 الى عدمه دائم الا
 وقوع فيرى حيث
 ان القدرة وجدت
 بدون الاختيار لكن
 قال في شرح قادر على
 جميع الممكنات ودوام
 الفعل وامتناع الترك
 بسبب الغير لا ينافي
 الاختيار نعم كونه
 تعالى قادرا بمعنى ان
 شاء فعل وان لم يشأ
 لم يفعل متفق عليه
 بين الفريقين لكن
 الحكماء ذهبوا الى ما
 مر من وجوب مقدم
 الشرطية الاولى
 وامتناع قدم الثانية
 ولا شيء من الملتين

الفعل والترك قاله في اول شرح قول المصنف قادر على جميع
 متراد فان عندنا كماها كذا عند الحكماء فيغنى ذكر كل منهما عن ذكر الآخر فالصواب
 ان يذكر للاختيار معنى آخر اخص من معنى القدرة قال الكلبي فيما بين الشارح
 معنى الاختيار الذي اثبته الحكماء اعنى في اواسط شرح قول المصنف فهو عالم بجميع
 المعلومات كاسبق الاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وقد يطلق
 على كون الفاعل من شأنه ذلك الترجيح انتهى هذا ما عندى وادق من هذا هو عند غيري
 واذا كان المراد به ذلك (فلا يغني القادر عنه) اى عن الاختيار (فان القادر قد يضطر)
 اى يكون مضطرا ويجبور الى الفعل فيفعله اى الفعل ملا بسا بقدرته والحال انه ليس مختارا
 بهذا المعنى كما في مثال الابرة الملاقية للعين فان صاحب العين يفعل غمض العين بقدرته
 وليس له اختيار فاقهم قال المصنف في مقام ذكر صفة الله تعالى بعد ذكر بعض منها
 ﴿ العليم ﴾ قال الشارح في مقام بيان ما يعلم منه نفي الصانع (فعلا كان) ذلك اى
 ما يعلم منه نفي الصانع (او قولا) حاصله اذا فعل احد فعلا او اذا قال قولا علم منه انه
 نفي الصانع فيحكم عليه بأنه كافر بالله تعالى قال المصنف عطا على قوله بما فيه نفي
 الصانع ﴿ او ﴾ بما يوجب شئ فيه ﴿ شرك ﴾ بالله تعالى كالقائلين بأن الله تعالى
 ثالث ثلاثة وغيرهم من المشركين او بصفته تعالى ولذا قال الشارح وذلك الشرك
 الموجب للحكم بالكفر (اما) شرك (في وجوب الوجود) كان يقال فلان وجوده
 واجب اى ليس مخلوق للواجب الوجود (او) شرك (في الخلقية) ياؤه مصدرية
 اى في كونه خالقا مثاله كائن (كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون) اى يعتقدون
 اعتقادا فاسدا كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا او يزعمون
 (النور فاعل) بالنصب مفعول يجعلون (الخيرو) يجعلون (الظلمة فاعل الشرك واما
 المعتزلة فالخيار انهم لا يكفرون) من الافعال او التفعيل كما مرع انهم يقولون ان
 العبد خالق لافعاله ويخصون قوله تعالى افن يخلق كن لا يخلق بخلق الاجسام والجواهر
 لا بخلق العوارض (وقد سئل الامام ابو القاسم الانصارى وهو من افاضل تلامذة
 امام الحرمين عن) متعلق بسأل (تكفيرهم) اى المعتزلة انه هل يجوز ام لا (فقال)
 اى ابو القاسم (لا يجوز) تكفيرهم (لانهم) اى المعتزلة (زهوه) سبحانه وتعالى
 (عما) اى عن الشئ الذى (يشبه الظلم والقيح) وهو التعذيب على المعصية مع خلقه
 تعالى اياها في العبد (و) زهوه ايضا (٤٤) اى عن كل ما (لا يليق بالحكمة) والمصلحة
 قال السيلكو في تفسير زهوه اى انما نفوا خلقه لافعال العباد لان تعذيبهم واثابهم على

افعال لم يفعلوه ظلم وقبيح لا يليق بالحكمة فهم وقعوا فيما وقعوا والتزييههم ذاته تعالى عما لا يليق بكبريائه انتهى (وسئل) ابو القاسم ايضا (عن) جواز تكفير (اهل الجبر) وعدم جوازه (فقال) ابو القاسم في الجواب (لا يجوز تكفيرهم) اى اهل الجبر كما لا يجوز تكفير اهل الاعتزال (لانهم) اى اهل الجبر (عظموه) سبحانه وتعالى (حتى) اى الى ان (لا يكون) اصلا (لغيره) تعالى (قدرة وتأثير واجداد) واذا كان الامر كذلك (فالكل) اى المعتزلة والجبرية (متفقون على انه) سبحانه (وتعالى منزّه عن) كافة (سمات) اى علامات (النقص والزوال) يعنى ان كلهم اعتقدوا بالاتفاق انه سبحانه وتعالى منزّه عن كل ما يورث النقص في شانه تعالى وانه تعالى منزّه عن الفناء والزوال فحينئذ لا يجوز تكفيرهم اصلا (واما) بكسر الهمزة عاطفة عطف قوله (في المعبودية) على قوله (في الخلقية) او على قوله (ما في وجوب الوجود) اى وذلك الشرك اى في المعبودية (كعبدة) اى كعشرك عبدة (الاصنام) والاولئان (والكواكب والنار) فكلهم مشرك بالله تعالى ان الشرك لظلم عظيم قال المصنف ﴿واونكار النبوة﴾ اى لا يكفر احدا لا بما فيه انكار النبوة ﴿واونكار ما علم﴾ على بناء المجهول ﴿محجى﴾ محمد عليه السلام به (ضميره راجع الى ما) ضرورة ﴿اى علما ضروريا﴾ او انكار امر مجمع عليه قطعا ﴿اى اجاعا قطعيا﴾ كالاركان الخمسة للاسلام ﴿قال الشارح﴾ (وهى) اى تلك الاركان (شهادة ان لا اله الا الله و) شهادة (ان محمدا رسول الله واقام الصلوة وابتاه الزكوة وصوم) شهر (رمضان وحج البيت) لمن استطاع اليه سبيلا (مثال الاول) اى مثال من حكم بكفرهم بسبب انكارهم للنبوة (الذين ينكرون النبوة مطلقا) اى نبوة كان من أى نبى كان (كالبراهمة) سبق ذكرهم بأنهم طائفة من الفلاسفة (وبعض الملاحدة ومثال الثانى) اى مثال من حكم بكفرهم بسبب انكارهم لما علم محجى محمد عليه السلام ضرورة (المنكرون للعاد الجسمانى كما سبق ذكره) مفعلا (ومثال الثالث) اى مثال من حكم بكفرهم اى بسبب انكارهم لامر مجمع عليه قطعا (المنكرون بحرمة الخمر) قال السيلكو فى حرمة الخمر ثابت بالكتاب لا بالاجاع ولذا قال بحرمتها الشيعة الذين لا يقولون بحجية الاجاع انتهى وفى نسخة عطف ولحم الخنزير على الخمر يعنى ذكر هو ايضا بعد ذكره فالمنى والمنكرن بحرمة لحم الخنزير (ولحل) وفى نسخة بحل (التحتم بالفضة للرجال) اى اتخاذ الخاتم للرجال من الفضة لكن فيه ما فيه فتأمل قال المصنف ﴿واستحلال المحرمات﴾ اى يحكم بكفره بسبب ما فيه استحلال المحرمات اى اعتقاد الحرام حلالا لان سينه للاعتقاد كما فى استكرمه اى اعتقدت انه كريم قال الشارح (ولا بد) هنا (من التقيد بكون تحريمه) اى تحريم المحرمات فالاولى تحريمها

اللهم الا ان يقال هو من قبيل المرفوعات هو ما اشتمل فتأمل قوله (مجما) خبر كون (عليه
 وان) اى وبأن (يكون من ضروريات الدين) المذكور في شرح العقائد للعلامة التفتازانى
 ان استحلال المعصية اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى من الكتاب والسنة كفر
 بالاتفاق واذا ثبت حرمتها بالاجماع ففيه خلاف وفي التلويح واما الحكم الشرعى
 المجمع عليه فان كان اجاعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا ففيه خلاف
 فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم كونه من الدين يكفر
 جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره فهذا التقيد غير داخل فيما تقدم (وح) اى حين
 اذا اعتبر القيد الثانى (يدخل) اى استحلال المحرمات يعنى يكون استحلال المعصية
 داخلا (فيما تقدم) من قوله او انكار بما علم محيى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 به ضرورة لانه انكار بما علم من الدين ضرورة (وبدون القيد الاول) وهو كون
 تحريمه مجمعا عليه (لا يثبت التكفير) باستحلاله (اصلا وبدون القيد الثانى) اى لو لم
 يعتبر القيد الثانى بل اكتفى على القيد الاول فقط ففيه تفصيل ولذا قال الشارح
 (ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا) لان القائلين بحجية الاجماع اتفقوا
 على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعى او اماراة تكون علامة للدليل
 القطعى (وكذا) اى لا يثبت التكفير (ان كان) الاجماع (مستندا الى دليل قطعى) ولكن
 (لم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين) اى مما يعلم بطريق اليقين لاشتهاره
 بكونه من الدين كالصلوة والخمس والحج كما صرح به على القارى في شرح نخبة الحديث
 (قلت ومع هذا القيد) وفي بعض النسخ ومع هذه القيود (يدخل) اى الاستحلال
 (فيما تقدم) اى ايضا والمراد من القيد كونه مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين
 كما يدل عليه الواو في قوله قلت ومع هذا القيد انما جلت أن امراده على هذا مع ان المبتادر
 من هذا القيد هو القيد الثانى المار ذكره لتلازم التكرار في كلامه فتأمل (وقد ذكر)
 الامام (الغزالى) الذى هو شافعى مثل الشارح (في كتابه المنتحل من تعليق الجدل)
 اى في كتابه المسمى بهذا الاسم (انه) اى الشأن (قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة
 لا يكفر منكره اى الاجماع) قال المولى خسرو فى المرقاة والمرأة وحكمه اى الاجماع
 من حيث هو هو اى مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين فيكفر جاحده
 اى منكر حجة الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم من الدين
 ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف انتهى (فنكر المجمع عليه اذ لم يكن) المجمع
 عليه (من ضروريات الدين) قوله (لا يكفر) خبر المبتدأ وهو قوله فنكر (قلت)

لا يبعد) اى كل البعد كما هو شائع في هذه العبارة (ان يقال) فاعل لا يبعد (اذا علم انه مجمع عليه) اى قطعاً (ومع ذلك انكره) هذا يفيد الاحتراز عما اذا لم يعلم انه مجمع عليه وانكره فيكون مزيلاً للاطلاق الذى قبله (يكفر) اى يحكم بكفره (لانه) علة للحكم بكفره اى لان ذلك الانكار مع العلم (يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام) كما لا يخفى والفتنة ايقاع الناس في الاضطراب والاختلاف والاختلال والحنة والبلاب فائدة دينية كذا في الطريقة المحمدية قال في البريقة وهى حرام لانه فساد في الارض واضرار بالمسلمين وزيف والحاد في الدين انتهى وقد علمنا من معنى الفتنة ان اضافة الايقاع الى الفتنة بيانية لغوية (واما اذا لم يعلم ذلك) اى انه اذا لم يعلم انه مجمع عليه (فيعذر) من باب الافعال اى يعد معذوراً في انكاره فلا يحكم بكفره (والله اعلم) بحقيقة الحكم قال المصنف ﴿ واما غير ذلك ﴾ من نفي الصانع الى استحلال المحرمات قال الشارح (كالقائلين بخلق القرآن) هل المراد بالقرآن الكلام النفسى او اللفظى فيلنظر في كتب الشافعية اذ الشارح من الاشاعة كالمصنف (والقادحين في اصحاب النبي عليه السلام بما) متعلق بالقادحين اى بشئ (لا يوجب) ذلك الشئ (تكفيرهم) اى تكفير الاصحاب (فيه) اى في ذلك الشئ قال السيلكوتى في بعض النسخ والقادحون فهو جملة مستأنفة لبيان ان هذه الفرقة وان كان غير ما ذكر لكنهم كافرون ومستأنة عن قوله الآتى فالقائل به مبتدع وليس بكافرا انتهى (واما القادحون في اصحاب النبي عليه السلام بما) اى بشئ (يوجب تكفيرهم) اى الاصحاب (فهم) اى القادحون (فيه) اى في ذلك الشئ (يكفرون) من الافعال او التفعيل (وكذا قذف) اى بهتان (عايشة رضى الله عنها) فالمصدر مضاف الى مفعوله اى يكفر القاذف فيها (واما سب الصحابة بغير ما ذكر) اى بغير ما يوجب تكفيرهم (ليس بكفر على الاصح) اى على القول الاصح الكائن (في مذهب الامام الشافعى رحمه الله تعالى) قال المرجاني وعبارة الشارح في هذا المقام غير مستقيمة بل حق الترتيب ان يقول واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن وسب الصحابة بما لا يوجب تكفيرهم ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعى واما القادحون في اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضى الله تعالى عنها انتهى واما عند ابى حنيفة فالقائل بخلق القرآن كافر وكذا عند ابى يوسف بعد مناظرتهما اى ابى حنيفة وابى يوسف فيه ستة اشهر وكذا عند محمد وكذا عند احمد سأل رجل عاصلى خلف من يشرب الخمر فقال لا فقال له اصلى خلف من يقول بخلق القرآن فقال

سبحان الله انما كذا في شرح الامالى لعل القارى وقال
 النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فقد كفر بالله العظيم
 كذا في شرح العقائد للتفتازانى وقال فيد ايضا سب الصحابة والطعن فيهم ان كان مما يخالف
 الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رضي الله تعالى عنها والافدعة وفسق انتهى قال
 المصنف ﴿فالقائل به﴾ الفاء جوابية فان ما بعدها جواب اما ﴿مبتدع﴾ خبر المبتدأ
 اعنى قوله فالقائل ﴿وليس بكافرو منه﴾ خبر مقدم وضميره راجع الى غير في قوله
 واما غير ذلك ﴿التجسيم﴾ اى النسبة الى الجسم مبتدأ مؤخر قال الشارح اى القول
 بمعنى الحكم بقريته وصله بالباء بقوله (بأنه تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون
 بالجسمية) اى بكونه تعالى جسما (المثبتون للوازما) اى لوازم الجسمية كالتمكن وغيره
 (من غير تستر باللكفة) اى بان يقولوا بلا كيف ولا مثال كاسبق فيما سبق فهم اى
 المصرحون المثبتون (يكفرون كما صرح به الرافعى في العزيز) كتاب من كتب
 الشافعية (وذكره العلامة) السيد (الشريف في اول شرح المواقيت فان قلت نحن
 نرى) من الرؤية لامن رأى اى نحن نشاهد عند المطالعة او المذاكرة (الفقهاء)
 لعل المراد منهم الشافعية لان الشارح من الاشاعرة (يكفرون) على بناء المعلوم
 من الافعال او التفعيل (بكلمات) اى بسب صدور كلمات (ليس فيها) اى في تلك
 الكلمات (شئ) من الامور التى عدها المصنف من موجبات الكفر كاذكروا) اى
 الفقهاء (في باب الردة) من ابواب الكتب الفقهية انه (لو قال قائل انى أرى)
 من الرؤية (الله تعالى) حال كونى (في الدنيا يكلمنى) مفعول ثان لارى (شفاهها)
 مصدر من شافه يشافه مثل مشافهة (كفر) جواب لو اى صار ذلك القائل كافرا
 (مع ان الآمدى ذكر ان اصحابنا) متفقون (على ان رؤية الله) اى رؤية الناس
 الله تعالى حال كونهم (في الدنيا جائز عقلا) اى جواز عقليا (واما) جواز رؤيته
 تعالى (سمعا ثابت) اى اثبتة (بعضهم) اى بعض العلماء (ونفاء) اى الجواز (الاخرون)
 بفتح الخاء اى غيرهم فان قيل (وهل يجوز ان يرى) على بناء المجهول ونائب فاعله تحته
 راجع الى الله تعالى اى هل يجوز ان يرى الله تعالى (في المنام) اى في حالة منام الرائي
 (قيل) في الجواب (لا) يجوز ان يرى (وقيل نعم) يجوز (وقيل الحق) الحقيق
 بالقبول (انه) اى الشأن (لا مانع من هذه الرؤية) المنامية (وان) وصلية (لم تكن)
 تلك الرؤية المنامية (رؤية حقيقة) قال السيلكو تى نقلا عن المواقيت فاما عدها
 فالقائل به مبتدع غير كافرو للفقهاء في معاملتهم خلاف وهو خارج عن فناء هذا انتهى

(فعلم) ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لان للفقهاء سلوك الطريق الاحوط
 كيلا يقع المسلم فيما فيه احتمال الكفر والتكلمون أخذوا الطريق الاسلام حيث لا ينسبون
 الكفر الى احد انتهى قول السيلكوتى (قلت) جواب فان قلت الخ (حكمهم) اى
 حكم الفقهاء (فى الردة بالكلمات مبنى على انه يفهم منه احد الامور المذكورة سابقا)
 بقوله ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع لقادر المختار العليم او بما فيه شرك
 او انكار النبوة او انكار ما علم الخ (والظاهر ان التكفير فى المسئلة المذكورة) اى
 فى مسئلة الادعاء بالرؤية بقوله انى ارى الله تعالى فى الدنيا يكفى شفاها وقع (بناء على
 دعوى المكلمة شفاها) فى غير حالة المنام (فانه) اى المكلمة فى غير حالة المنام شفاها
 (منصب النبوة بل) هو (أعلى مراتبها) اى مراتب النبوة (وفيه مخافة لما هو
 من ضروريات الدين وهو) اى ما هو من تلك الضروريات (انه عليه السلام خاتم
 النبيين) لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين فيلزم انكار كون النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم خاتم النبيين وهو كفر (وقس) من قاس يقيس قياسا (عليه بواقى
 الكلمات) اى الكلمات المذكورة فى باب الردة (فتأمل فيها يظهر) بالجزم لوقوعه
 بعد الامر (لك اشعارها) اى تلك الكلمات (بأحد الامور التى فصلها المصنف)
 اى ذكرها مفصلا او فصل احكامها قال المصنف ﴿ والتوبة ﴾ مبتدأ خبره قوله الآتى
 واجبة واذا اردت التفصيل فى هذا الباب فارجع الى تذكرة القرطبي رحمه الله تعالى
 قال الشارح (وهى) اى التوبة (فى اللغة) العربية (الرجوع واذا اسندت)
 التوبة (الى الله تعالى) بأن يقال تاب الله (فالمراد به الرجوع بالنعمة والطف على
 العبد واذا وصف به العبد) بأن يقال تاب زيد مثلاً (كان المراد به الرجوع) اى
 رجوع العبد (عن) ارتكاب (المعصية) هذا مثل ما قال القاضى فى تفسيره اصل
 التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف به البارى
 تعالى اراد به الرجوع من العقوبة الى المغفرة انتهى قال السيلكوتى وهو الظاهر لانه
 تعالى وصف التواب بالرحيم فى قوله تعالى انه هو التواب الرحيم (قال الله تعالى ثم تاب
 عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم بالفضل والانعام ليرجعوا) من المعصية (الى الطاعة
 والانقياد) قال القاضى فى تفسيره ثم تاب عليهم بالقبول والرجة مرة بعد اخرى
 بالتوفيق للتوبة ليتوبوا او انزل قبول توبتهم ليعدوا من جملة التوابين او رجع بقلهم
 بالقبول والرجة مرة بعد اخرى ليستقيموا على توبتهم انتهى قال السيلكوتى وما ذكره
 الشارح رحمه الله تعالى يستلزم تكرار ذكر الرحيم بعد التواب فى قوله تعالى انه هو

التوب الرحيم انتهى^ل (وهي) اى التوبة (في) اصطلاح (الشرع) الشريف (الندم) والندامة من الباب الرابع بالتركى بشيمان اولمق (على ارتكاب المعصية من حيث هي معصية والاقلع عنها في الحال) يقال اقلع عنه الحر اذا سكنت عنه اى تركته وبعدت عنه ويقال اقلع عن الشئ^ء اى كف عنه يده يعنى فرغ عنه (مع العزم) اى القصد (على ان لا يعود اليها) اى الى المعصية (اذا قدر عليها) فان عدم العود عند عدم القدرة عليها ضرورى فلا يعتد به وواو (وقيد المعصية) استينافية لان مدخولها جواب سؤال مقدر بأن يقال لم يقيد الندم بقوله على المعصية ولم يتركه على اطلاقه فأجاب بقوله وقيد المعصية (ليخرج) عنه اى عن تعريف التوبة (الندم على المباحات والواجبات والمندوبات) فانه ليس بندم شرعى بل هو ندم شرى فتأمل (وقيد الحيثية) بقوله من حيث هي معصية (خروج الندامة على شرب الخمر مثالا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدينية كالصداع) يعبر عنه بالفارسى بدر دسر (وخفة) اى كخفة (العقل والاخلال) اى الاضرار (بالمال والعرض وقيد الاقلع لخروج الندم عليها) اى على المعصية (مع الاشتغال) بارتكابها (في الحال) اى عقيب الندم بلا امرار زمان من ازمة الاستقبال (وقيد العزم لخروج الاقلع مع الندم على ما مضى) من ارتكابات المعاصى (من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها) اى على المعاصى (وشروط بعضهم في توبة) اخذ (حقوق الناس ظلمار المظالم) ان كانت معصيته عبارة عن الاخذ ظلما وان كانت عبارة عن غيره كالغيبة والضرب والشتم فلا بد من الاستحلال والاسترضاء قال الخليلي قالوا شرط صحة التوبة على مظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة انتهى قال بعض الافاضل في قوله قالوا الخ اى المعتزلة كما في المواقف حيث قال فيه شرط المعتزلة فيها اى في التوبة ثلاثة امور اولها رد المظالم وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب وثالثها ان يستديم الندم انتهى ليت شعري انه لم يقل كما قال المصنف في المواقف مع ان اكثر ما قاله منقول منه انتهى (وقد يقال الاقلع في الحال لا يكون بدونه) اى بدون رد المظالم قال الخليلي فلا حاجة الى اشتراطه انتهى (لان دوام الغضب غصب) هذا بيان لعللة عدم حصول الاقلع بدون رد المظالم (وقيل) قائله الآمدى (هو) اى رد المظالم (واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة) تفصيله انه قال الآمدى اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثالا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو اى الخروج عنها تسليم نفسه مع الامكان ليقص منه ومن اتى بأحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى بأحدهما دون الآخر كما صرح به بعض

الافاضل بعبارة (وشرط المعتزلة) في حصول التوبة (ان لا يعاود) المذنب التائب
 (بذلك الذنب وان يستديم) التائب اى النادم (على) حالة (الندم) من قلبه (وعندنا)
 اهل السنة والجماعة (ها) اى عدم المعاودة والاستدامة على الندم (ليسا بشرطين في حصول
 التوبة) فتحصل بدونهما قال المصنف (واجبة) سمعنا ذلك وعقلنا عند المعتزلة دليلهم ان
 التوبة حسنة والحسنة يجب مجازاتها على الله تعالى وهذا بناء على مذهبهم الباطلة من
 انه يجب على الله خلق الاصلح فتأمل قال الشارح (لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها
 المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) قال في تفسير
 الجلالين في بيان نصوحا بفتح النون وضمها صادقة بأن لا يعاود الى الذنب ولا يراد
 العود اليه انتهى اما الوجوب فدل عليه صيغة الامراذ الامر للوجوب على ما تقر
 في موضعه فافهم قال المصنف (وهى) اى التوبة (مقبولة) من التائب (عند الله)
 تعالى (لطفا ورحمة واحسانا من الله تعالى) قال الشارح (لا وجوب لماصر) من انه
 لا يجب على الله تعالى شئ على مذهب اهل السنة فافهم (وانصراف المذنب) اسم
 فاعل من الاذئاب وفي بعض النسخ واعتراف الذنب الظاهر انه على وزن نصر وفي بعضها
 واقتران الذنب وهو على وزن نصرا ايضا لا الغير وفي بعضها وارتكاب الذنب وهو
 ايضا على وزن نصرا جحا والاحتمال المرجوح هنا وفي الاول ان يكون على وزن اسم
 الفاعل من الاذئاب فيكون الميم متروكا سهوا فتأمل (بعد التوبة لا يبطل) خبر المبتدأ
 اعنى قوله وانصراف (التوبة) مفعول لا يبطل (السابقة) صفة التوبة (لانها)
 اى التوبة السابقة (عبادة مستقلة منقضية) يعنى ان التوبة السابقة عبادة مستقلة غير
 متعلقة لما قبلها ولا لما بعدها وقد اداها التائب فحينئذ لا تبطل بسبب ارتكاب المذنب ذنبا
 آخر غير الذنب الاول او من جنسه وفي صحة التوبة اى الرجوع والندم عن بعض
 المعاصى مثل الزنا مثلا دون بعض آخر مثل شرب الخمر مثلا خلاف وهو اى ذلك الخلاف
 مني على ان الندم لكونه خبرا ان اى لكون الذنب مطلق الذنب والمذكور في المواقف
 لكونه ذنبا هو احسن عندى فيجب ان يعم الندم الذنوب كلها او لكونه اى الذنب
 ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها اى تعميم الندم الذنوب كلها والصحيح هو الثاني وذلك لان
 التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بتلك الواجبات قديما تى ببعضها دون بعض ويكون
 المأمور به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المنقضية للاتباع بالواجب هى
 كون الفعل حسنا واجبا كما صرح به بعض الافاضل بعبارة (ولا يصح التوبة الموقفة
 مثل ان يترك الذنب) يعنى مثل ان يقول التائب انى تبت من شرب الخمر سنة اوستة

اشهر بمعنى انى اشربها بعد انقضاء سنة واحدة اوسنة اشهر مثلاً وعدم صحتها كأن
 (لما صر في تعريف التوبة من وجوب العزم) والجزم (على ان لا يعود) المذهب التائب
 (اليها) اى الى المعاصى والذنوب لكن هذا بخلاف ما فى شرح المواثق حيث قال
 فيدوالاشاعة وافقوا بعض المعتزلة فى صحة التوبة الموقته والمفصلة انتهى والمفصلة
 هى التوبة عن بعض الذنوب خاصة كما سبق من الشارح لكن الصحيح ما قاله الشارح
 وما فى شرح المواثق امامى على رواية شاذة اوسهوه منه قدس سره اذ العزم مأخوذ كل
 العلم فى باب التوبة فتأمل قال المصنف ﴿ والامر بالمعروف ﴾ وهو كل ما يحسن فى الشرع
 الشريف ﴿ تبع ﴾ فعل ماض من الباب الرابع مع احتمال كونه مصدراً بمعنى اسم فاعل
 فتأمل ﴿ لما يؤمر به ﴾ فان كان ﴿ قال الشارح فى بيان اسم كان ﴾ (ما يؤمر به) قال المصنف
 فى بيان خبر كان ﴿ واجبا فواجب ﴾ قال الشارح (الامر به) اى بذلك المعروف
 او بما يؤمر به من المعروف وقال المصنف ﴿ وان كان ﴾ قال الشارح (ما يؤمر به)
 قال المصنف ﴿ مندوبا فمندوب ﴾ قال الشارح (الامر به والمنكر ان كان حراما
 وجب النهى عنه) اى من ذلك المنكر (وان كان) المنكر (مكروها كان النهى عنه)
 اى عن ذلك المنكر (مندوبا ولا يشترط فى الامر بالمعروف) فى (النهى عن المنكر
 كونه) اى كون الامر والنهى (مأذونا) فيهما (من جهة الامام والوالى لان آحاد
 الصحابة) الذين قال عليه السلام فى حقهم توصية لنا اصحابى كالنجوم بأيمانهم اقتديتم اهتديتم
 (و) لان (التابعين كانوا ايامرون) الناس (بالمعروف و) كانوا (ينهون عن المنكر
 من غير اذن) من طرف الامام والوالى اكتفاء باذن الله ورسوله (و كان ذلك) اى
 الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الاقتضاء (شايعا بينهم) اى بين الاصحاب والتابعين
 (ولم ينقل) على بناء المجهول (التكثير) اى الانكار (على ذلك من أحد فكان) ذلك
 (اجما) عند الامة قال المصنف ﴿ وشرطه ﴾ قال الشارح بتقدير المضاف (اى
 شرط وجوبه) اى شرط كونه واجبا (وندبه) اى شرط كونه مندوبا قال المصنف
 ﴿ ان لا يؤدى ﴾ خبر المبتدأ اعنى قوله وشرطه اى ان لا يكون ذلك الامر والنهى
 مؤديا الى ﴿ وقوع ﴾ الفتنة ﴿ بين الناس سبق تفسير الفتنة قال الشارح (فان علم انه) اى
 ان الامر والنهى (يؤدى اليها) اى الى الفتنة (لم يجب ولم يندم بل ربما كان) الامر والنهى
 (حراما بل يلزمه ان لا يحضر) محل (المنكر) اى مخالفه اجراء المنكر (ويعتزل
 فى بيته) اى فى مكان سكونه وبيتوته (لئلا يراه) اى المنكر (ولا يخرج) من مسكنه
 (الا للضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة) بضم العين وسكون الراء

اي معروفنا (للفساد) يقال فلان عرضة للناس اي لا يزالون يقعون فيه وجعلت فلا تالكذا
اي نصبته له وقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة ليمانكم اي نصبا قال في الطريقة من الكتب
الخفية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية عند القدرة بالضرورة
قال في البرقة لنفسه اول غيره وفيه تفصيل . وقال ابن ملك في شرح المشارق في حديث من
رأى منكم منكر الحديث قال العلماء الامر بالمعروف تابع للأمر به فان كان واجبا فالامر
به واجب على وجه الكفاية وان كان نذبا فنذهب . واما النهي عن المنكر فواجبه شرائط
منها ان لا يكون المنهي عنه واقعا لان الحسن هو الذم على الواقع لا النهي عنه . ومنها ان
يغلب على ظنه ان فعله نحو ان يرى الشارب تهيأ لشرب الخمر باعداد الآلة . ومنها ان يغلب
على ظنه انه ان نهاه لا يلحقه مضرة ولا يزيد المنهي ايضا في منكراته متغنا لانكاره (ومنها)
ان يغلب على ظنه ان نهيهم مؤثر لا عبث انتهى وفيه تفصيل ايضا قال المصنف عطا على قوله
ان لا يؤدي الح (وان يظن) على بناء المجهول مع جواز المعلوم (قبوله) اي قبول
امره بالمعروف من طرف المأمور قال الشارح (وان لم يظن قبوله لم يجب) اي الامر
بالمعروف (سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى)
على اهله (وفي) الشق (الاخير) من التردد (تأمل) اي في عدم الوجوب في صورة
الشك تأمل لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ومندوب وسقوطه انما هو
لما منع والظاهر عدم تحقق المانع في صورة الشك كما صرح به في حاشية السيلكو في عبارته
(واذا لم يجب لدم ظن القبول ولم يخف) من خف يخف خفة لا من خفي الفتنة
(فمستحب) اي فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مستحب (اظهارا) اي لاجل
الاظهار والاعلان (لشعار) اي اعلام (الاسلام) قال المصنف ولا يجوز التجسس
قال في القاموس التجسس على وزن الفعل بمعنى تفحص الخبر يقال تجسس الخبر اذا
تفحصه قال الشارح (لقوله تعالى ولا تجسسوا) قال في القاموس خذرا اما ظهور ودعوا
ما ستر الله تعالى ولا تفحصوا عن بواطن الامور ولا تبحثوا عن العورات انتهى (ولقوله
عليه السلام من تتبع عورة اخيه المسلم تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه) يعني
اورار سواي ميكنه (على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين قال القاضي وفي الحديث
قال صلى الله تعالى عليه وسلم لا تتبعوا عورات المسلمين فان من تتبع عوراتهم تتبع الله عورته
حتى يفضحه ولو في جوف بيته انتهى (وايضاعلم من سيرته) صلى الله عليه وسلم (المطهرة)
صفة سيرته (انه) صلى الله تعالى عليه وسلم (كان يكره) اي كان يرى او يعدكرها ولا يعد
حسنا (اظهار) مفعول يكره (المنكرات الصادرة عن المسلمين) ان صدرت عنهم

خفية (وكان يرشدهم) اى المسلمين (الى) طريق (الانكار) اى انكار ما صدر عنهم بأن لا يقرؤا به لانهم اذا اقروا به فيجب الاجراء عليهم بموجب المرأ مؤاخذ باقراره (وكل ذلك لتكمال رفته) اى مرحته فى حق امته (وعظم اخلاقه) صلى الله تعالى عليه وسلم كما اخبر الله عنه بقوله وانك لعلى خلق عظيم (وقد صرح الفقهاء) اى فقهاء مذهب الشافعى واما عند فقهاء مذهب ابى حنيفة ففقيه تفصيل من جهة الاختلاف (بأنه) متعلق بصرح اى بأن الشأن (يستحب للشهود الكتمان) مصدر من كتم يكتم اى الكتم والستر (فى المعاصى) التى شاهدوا صدورها عن عاص مسلم (دون الكفر) يعنى اذا شاهدوا صدور الكفر عن مسلم فلا يستحب للشهود كتمانها فانه لا يوجد حينئذ تأويل للخروج عن حكم قوله تعالى ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه (وقد روى ان عمر رضى الله عنه) الذى غلب جلاله وغيرته فى اقامة الحدود الشرعية على جلال غيره وغيرته كما لا يخفى (دخل) جلته خبران (من السطح دار رجل) فى زمانه ولو قال دخل دار رجل من سطحيها دون بابها لكان اولى (فراه) اى رأى عمر رضى الله عنه الرجل (على حالة منكرة) شرعا (فانكر عليه فقال) الرجل (يا عمر ان كنت) انا (عصيت الله من وجه) واحد كما رأيتنى على ذلك (فقد عصيت) انت (من ثلاثة اوجه) لامن وجه واحد مثلى (فقال) حضرة عمر رضى الله تعالى عنه (ما) اى اى شئ (هى) اى تلك الاوجه الثلاثة (فقال) ذلك الرجل فى الجواب (قال الله تعالى) فى كتابه الكريم (ولا تجسسوا) والحال انك (قد تجسست) هذا هو الوجه الاول من تلك الاوجه الثلاثة وقال الله تعالى وأتوا البيوت من ابوابها والحال انك ما دخلت من الباب بل (قد دخلت من السطح) وهذا هو الوجه الثانى (وقال الله تعالى) لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها) والحال انك (ما سلمت على) وانا اهل هذا البيت وهذا هو الثالث (فتركه عمر رضى الله عنه) معفو عما استحق (فشرط عليه) اى على ذلك الرجل (التوبة) الصادقة عن ذلك المنكر فيلزم ان يقال فتاب توبة نصوحا ثم قال الشارح (وتفصيل مسألة التجسس يطلب) اخبار بمعنى الانشاء فالمعنى المفهوم من فحوى الكلام ان مسألة التجسس معنى بها ولها تفصيل فن اراد ذلك التفصيل فليطلبه (من كتب الفقه) اعم من فقه الشافعى والحنفى والمالكي والحنبلى وان كان الشارح شافعيًا مثل المصنف فان كل ذاهب الى مذهب من المذاهب الاربعة يطلب ما يتعلق الى الفقه من المسائل البتة من فقه مذهبه فتأمل * ولما درج المصنف عضد الملة والدين كل ما يجب على اهل السنة والجماعة اعتقاده من المسائل الشرعية وأنما فقال مخاطبا لنفسه بطريق التجريد اولكل واحد من اهل السنة والجماعة (يثبتك الله) اى ليثبتك الله تعالى على صيغة الاخبار بمعنى انشاء الطلب للدعاء فكان انه مأخوذ من قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا

آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ﴿على﴾ متعلق بـ﴿ثبتك﴾ هذه العقائد ﴿الشريفة﴾ (الحكيمة) قال الشارح (التي مر تفصيلها) من أول الرسالة إلى هنا وصحتها لأنها عقائد الفرقة الناجية التي هي عقائد امام الهدى ورسول المولى حضرة سيدنا محمد المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم في كل صباح ومساء الى يوم الحشر والجزاء وعقائد اصحابه الذين هم نجوم الاهتداء رضى الله عنهم رضاه الرضا وعناو عن كافة المسلمين والمسلمات اولوا وآخرها قال المصنف عطفًا على ﴿ثبتك﴾ و﴿ووفقك﴾ أى الله تعالى ﴿العمل بما يحب﴾ أى محبة ﴿وبرضى﴾ أى عنه قال الشارح (وفي بعض النسخ ووفقك بما يرضى) عنه (من الاعمال) وفي نسخة ورزقك الله بما يرضى من الاعمال وفي نسخة اخرى ورزقك الله بما يحب ويرضى من الاعمال (قيل التوفيق عند) الشيخ ابى الحسن (الاشعري) رحمه الله (و) عند (اكثرا) اصحابه خلق القدرة من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله (على) متعلق بالقدرة (الطاعة) أى على طاعة العبد وعبادته لله تعالى (وقال امام الحرمين هو) أى التوفيق (خلق) نفس (الطاعة) لا خلق القدرة عليها اقول وفي المرآة هتئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر وهو اسلم من السؤال (قلت والظاهر ما قاله الامام) أى امام الحرمين لا ما قيل (فان القدرة على الطاعة متحقق في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد بالقدرة) في التعريف الاول (القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهبه) أى الاشعري (من ان القدرة) أى الاستطاعة (مع الفعل وهو) أى ما قاله ارجوع الضمير الى خلق القدرة فليس بظاهر فتأمل (على خلاف ما عرفه بعض المتأخرين من جعل الاسباب موافقة للسبب) قد جعل ابو الفتح في حاشيته على شرح الجلال على التهذيب هذا المعنى لنؤيوا وما سبق عرفنا فافهم قوله موافقة وفي سائر الكتب متوافقة لا موافقة وهو انسب أى متوافقة في الحصول والتأدى الى السبب فالتوافق توافق بعض الاسباب بعضها واللام في السبب هنا وفي المطلوب في بعض الكتب للعاقبة اول لمفعول له التحصيلي وظاهر ان معنى للسبب لحصول السبب * ولما اتم الشارح مثلاً جلال رحمه المولى المتعال ما يتعلق بالشرح على رسالة المصنف من المقال توجه الى باب اجابة ربه ذى الجلال والجمال فقال بخلوص البال (اللهم ثبت قلوبنا على دينك) أى اجعل قلوبنا ثابتة على دينك الذى هو دين الاسلام * اعلم ان دعاء الشارح اشتمل نفعاً من دعاء المصنف على تقدير كون الخطاب في قوله ثبتك الله لنفسه لان دعاء الشارح موافق لقوله تعالى ربنا اغفرلى ولوالدى وللمؤمنين فافهم (ووفقنا) أى اجعلنا موفقين من عندك (للالعمال الصالحة) بأن تبعدها عن الافعال الطالحة (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب وتب علينا انك انت الكريم التواب) وفي هذين الدعائين اقتباس وعدول عن اصل بعض الترتيب رعاية للسجع فتأمل ثم قال

الشارح (فرغ من تأليفه) اى من تأليف هذا الشرح (مؤلفه) وهو نفسه فالمعنى قد فرغت من تأليف هذا الكتاب (ضحوة يوم الاربعاء) اى فى وقت الضحى من الاربعاء (الثامن عشر من شهر مولد النبي عليه السلام) وهو ربيع الاول (سنة) اى فى سنة (خمس وتسعمائة ببلدة) اى فى بلدة (جيرون) بفتح الجيم وسكون الياء وضم الراء المهملة قال فى القاموس وجيرون موضع بدمشق وفى مختار الصحاح وجيرون باب من ابواب دمشق وهذا ليس بوطن للشارح لانه يرجوا الوصول الى الوطن عن قريب كما سأتى منه وليس بمولده ايضا لانه دوانى (جاها) اى بلدة جيرون (الله تعالى) وحا (سائر بلاد المسلمين عن ريب المتون) وعن (آفاده القرون ورزقنا عن قريب الوصول الى الوطن) لعله الدوان قال فى القاموس الدوان كشداد موضع بأرض فارس لانه دوانى كما نطق به نفسه فى الديباجة ولم ينقل توطنه ببلد آخر وان جاز (و) الى (الاولاد قرة العيون وقوة المتون) يناسب ان يلحق الى دعائه هذا التوسل استجب دعوتى يا من مفرج الكرب عن القلب المحزون ويا من ينفس الدين عن العبد المديون ويا من اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بحرمة طه ويس ون والقلم وما يسطرون (صلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وصحبه المبعوث من خير القبائل والبطون صلوة دائمة ما تقابل) هكذا وجدت ولكن الانسب ان يقال ما تقابلت (العلوم والظنون) تم الشرح اى كتاب الجلال عند قوله والظنون فكل ما رأيت بعده فى نسخ الجلال من المحررات فهو من عند الكاتب والناسخ وفى بعض النسخ اكتفى المستنسخ باستنساخ قوله انك انت الكريم التواب فقط فانهم الحمد لله الذى وفقنى بإتمام هذا الكتاب المسمى بالجمال على الجلال فى وقت الضحوة الكبرى من يوم الخميس المبارك التاسع عشر من شهر ذى الحجة الشريفة وقما كنت قاضيا فى مدينة القيصرية جاها الله تعالى مع سائر البلاد المسابين من كل آفة وبلية سنة احدى وثلاثمائة والى من هجرة صاحب الشريعة الفراء العلية اللهم ثبت قلبى مع قلوب اخوانى فى الدين على المحققين الصيحة التى جمعها هذا الكتاب الخادم لكتابك المبين واجعل بدنى مقارنا بالصحة والعافية والسلامة واجعل قلبى قربنا بالفرح والمسرّة فى كل وقت وحين وادفع وارفع عني شر كل حاسده مهن واوصلنى الى كل ما ارجوه من خزائن لطفك الشامل وكرمك الكامل يا لطيف يا كريم يا معين واذا ختمتني فاختمتني على الايمان واليقين ونجنى من سكرات الموت وشدته وفجأته ومن عذاب القبر والجحيم والجحيم محرمة كتابك المتين واكرمى بدخول دار النعيم والقرار والمعين وجلنى بمشاهدة جلال ربنا الجليل بجاه حبيبك الامين آمين آمين يا راحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين معارف نظارت جليله سنك رخصتى ومؤلفى ادرته مفعلى اسبقى قاضى عسكر سماحتلو الحاج محمد افندى حضر تلى نيك تحيية مطبعة عامر ده طبع اول نشر

Library of



Princeton University.



32101 077792180

